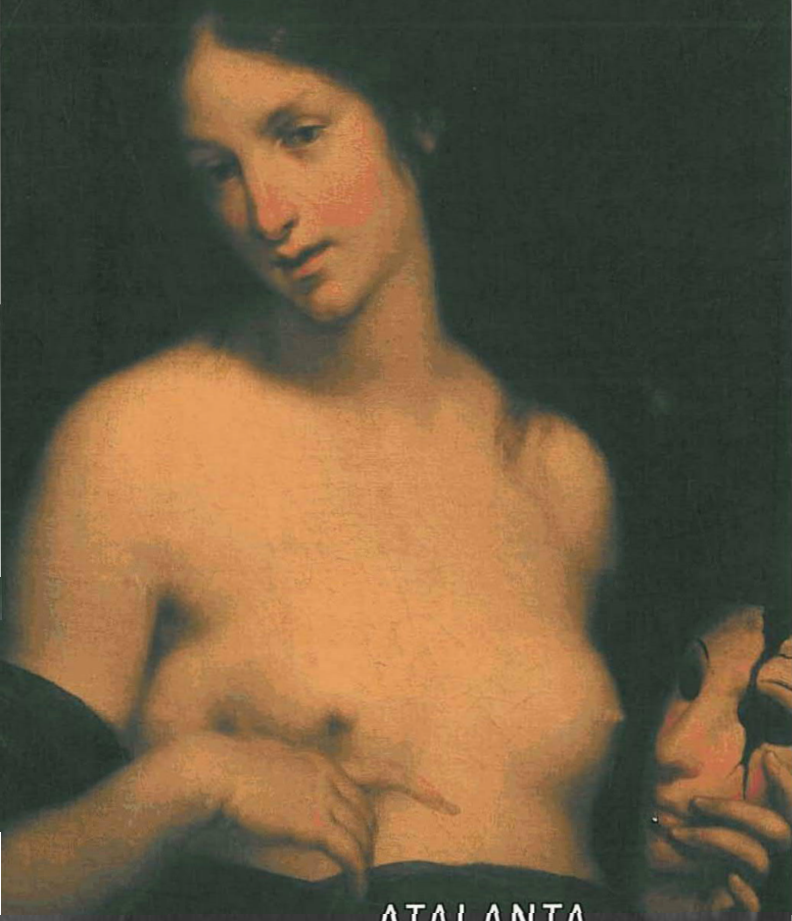
RICHARD TARNAS

LA PASIÓN DE LA MENTE OCCIDENTAL



ATALANTA

RICHARD TARNAS

LA PASIÓN DE LA MENTE OCCIDENTAL

PARA UNA COMPRENSIÓN DE LAS IDEAS QUE HAN CONFIGURADO NUESTRA VISIÓN DEL MUNDO

TRADUCCIÓN

MARCO AURELIO GALMARINI

ATALANTA

2008

ÍNDICE

PREFACIO
17

INTRODUCCIÓN
21

LA VISIÓN GRIEGA DEL MUNDO
25

Las formas arquetípicas
27

Ideas y dioses
35

La evolución del pensamiento griego
de Homero a Platón
39

La cosmovisión mítica
39

El nacimiento de la filosofía
42

La Ilustración griega
50

Sócrates
58

El héroe platónico
63

La investigación del filósofo
y la inteligencia universal
69

El problema de los planetas
78

Aristóteles y el equilibrio griego
85

El doble legado
102

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ERA CLÁSICA
109

Contracorrientes de la matriz helenística
110

Declive y preservación del pensamiento griego
110

Astronomía
116

Astrología
119

Neoplatonismo
122

Roma
125

El surgimiento del cristianismo
127

LA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO
131

El monoteísmo judío y la divinización de la historia
134

Los elementos clásicos y la herencia platónica
138

La conversión del espíritu pagano
147

Tensiones en el seno de la visión cristiana
164

El cristianismo exultante
170

El dualismo cristiano
176

Las nuevas tensiones y el legado agustiniano
186

Materia y espíritu
186

Agustín
192

Ley y gracia
199

Atenas y Jerusalén
203

El Espíritu Santo y sus vicisitudes
206

Roma y el catolicismo
210

La Virgen María y la Madre Iglesia
213

Resumen
217

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ÉPOCA MEDIEVAL
225

El despertar de la escolástica
228

La búsqueda de Tomás de Aquino
233

Más desarrollos en la baja Edad Media
248

El ascenso del pensamiento secular
248

La astronomía y Dante
250

La secularización de la Iglesia y el auge del misticismo laico
254

El escolasticismo crítico y la navaja de Ockham
258

El renacimiento del humanismo clásico
269

Petrarca
269

El retorno de Platón
272

En el umbral
282

LA VISIÓN MODERNA DEL MUNDO
285

El Renacimiento
285

La Reforma
296

La Revolución Científica
314

Copérnico
314

La reacción religiosa
319

Kepler
323

Galileo
327

La elaboración de la cosmología newtoniana
331

La revolución filosófica
344

Bacon
345

Descartes
349

Los fundamentos de la cosmovisión moderna
356

Antiguos y modernos
367

El triunfo del secularismo
376

Ciencia y religión: la concordia inicial
376

Compromiso y conflicto
380

Filosofía, política, psicología
388

El carácter moderno
402

Continuidades ocultas
404

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ERA MODERNA
409

La imagen cambiante de lo humano
de Copérnico a Freud
410

La autocrítica de la mente moderna
418

De Locke a Hume
419

Kant
429

El declive de la metafísica
442

La crisis de la ciencia moderna
447

El romanticismo y su destino
461

Las dos culturas
461

La cosmovisión dividida
472

Los intentos de síntesis: de Goethe y Hegel a Jung
476

Existencialismo y nihilismo
489

La mentalidad posmoderna
497

Hacia un mundo nuevo
516

EPÍLOGO
521

El doble vínculo poscopernicano
522

Conocimiento e inconsciente
530

La evolución de las cosmovisiones
544

Integrar los opuestos
553

NOTAS
561

CRONOLOGÍA
591

AGRADECIMIENTOS
613

BIBLIOGRAFÍA
616

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONTENIDOS
644

La pasión de la mente occidental

El mundo es profundo:
más profundo de lo que el día puede abarcar.

Friedrich Nietzsche

Así habló Zaratustra

PREFACIO

Este libro presenta una historia concisa de la cosmovisión occidental desde los griegos antiguos hasta los autores posmodernos. Con ello he querido proporcionar, en un solo volumen, una exposición coherente de la evolución de la mente occidental y de su cambiante concepción de la realidad. Los últimos progresos en diversos frentes (el filosófico, el de la psicología profunda, el de los estudios de la religión y el de la historia de la ciencia) han arrojado nueva luz sobre esta notable evolución. Esos progresos han influido y enriquecido enormemente la exposición histórica que aquí se presenta, razón por la cual los he expuesto en un epílogo, con el fin de explicitar una nueva perspectiva en la comprensión de la historia intelectual y espiritual de nuestra cultura.

Hoy se habla mucho de la quiebra de la tradición occidental, del declive de la educación liberal, de la peligrosa ausencia de fundamento cultural para abordar los problemas contemporáneos. Estas preocupaciones reflejan, en parte, inseguridad y nostalgia ante un mundo que está sufriendo cambios radicales. Pero también reflejan una necesidad auténtica. Es a los hombres y mujeres que, cada vez en mayor número, reconocen esa necesidad, a quienes se dirige precisamente este libro. ¿Cómo ha llegado el mundo moderno a ser lo que actualmen-

te es? ¿Cómo ha llegado la mente moderna a concebir las ideas fundamentales y los principios que tan profunda influencia ejercen en el mundo de hoy? Se trata de cuestiones apremiantes de nuestra época, y para abordarlas debemos recuperar nuestras raíces, no con reverencia acrítica ante las ideas y los valores del pasado, sino para descubrir e integrar los orígenes históricos de nuestro tiempo. Creo que sólo si recordamos las fuentes más profundas de nuestro mundo presente y de nuestra cosmovisión podremos aspirar a un conocimiento suficiente de nosotros mismos como para enfrentarnos a los dilemas actuales. Con este libro espero haber hecho más accesible al lector corriente una parte esencial de esa historia.

Pero también quise contar una historia que a mi juicio merecía la pena ser contada. Durante mucho tiempo, la historia de la cultura occidental pareció tener el dinamismo, el alcance y la belleza de un gran drama épico: la Grecia antigua y la clásica, el helenismo y la Roma imperial, el judaísmo y el surgimiento del cristianismo, la Iglesia católica y la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma, la Revolución Científica, la Ilustración, el Romanticismo y así hasta nuestros días. Amplitud y grandeza de espíritu, junto con dramáticos conflictos y soluciones asombrosas, caracterizan el sostenido esfuerzo del pensamiento occidental por comprender la naturaleza de la realidad, de Tales y Pitágoras a Platón y Aristóteles, de Clemente y Boecio a Tomás de Aquino y Ockham, de Eudoxo y Ptolomeo a Copérnico y Newton, de Bacon y Descartes a Kant y Hegel, y de todos ellos a Darwin, Einstein, Freud... Esta larga lucha de ideas llamada «tradición occidental» ha sido una incitante aventura cuyas consecuencias son hoy parte de nosotros mismos. En los esfuerzos personales de Sócrates, Pablo y Agustín, de Lutero y Galileo, así como en la más amplia lucha cultural que libraron éstos y muchos otros protagonistas menos visibles, responsables todos de las transformaciones de Occidente a lo largo de un extraordinario decurso, brilló un auténtico heroísmo épico. Hay allí tragedia en el sentido más alto, y también algo que trasciende la tragedia.

La exposición que ahora presentamos traza el desarrollo de las principales cosmovisiones de la alta cultura occidental,

con atención particular a la decisiva esfera de interacción entre filosofía, religión y ciencia. Tal vez podría decirse de las grandes cosmovisiones lo que Virginia Woolf dijo a propósito de las grandes obras literarias: «El éxito de las obras maestras no parece descansar tanto en su ausencia de defectos –en verdad, a todas les toleramos los más grandes errores– como en la inmensa persuasión de que es capaz una mente que ha llegado al pleno dominio de su perspectiva». Mi objetivo en estas páginas ha sido prestar una voz a cada una de las perspectivas que el pensamiento occidental desarrolló en el curso de su evolución, y expresarlas en sus propios términos. He partido del supuesto de no otorgar prioridad especial a ninguna concepción de la realidad en particular, ni siquiera a la actual, que, por lo demás, es múltiple y tremendamente fluida en sus capas profundas. En cambio, me he aproximado a cada cosmovisión con el mismo espíritu con el que me hubiera aproximado a una obra de arte excepcional; es decir, tratando de comprender y apreciar, de experimentar sus consecuencias humanas, de permitirle revelar su significado.

Hoy el espíritu occidental parece estar atravesando una transformación profunda, de magnitud tal vez comparable a cualquiera de las grandes transformaciones que se produjeron a lo largo de nuestra historia. Cuanto mayor sea nuestra comprensión histórica, más inteligentemente podremos participar en dicha transformación. Cada época debe recordar de nuevo su historia. Cada generación debe reflexionar desde su propio punto de vista acerca de las ideas que han dado forma a su comprensión del mundo. Nuestra tarea consiste en hacerlo desde la rica y compleja perspectiva de hoy. Espero que este libro contribuya a ese esfuerzo.

R. T.

INTRODUCCIÓN

Un libro que explora la evolución del pensamiento occidental plantea exigencias especiales tanto al lector como al autor, pues nos propone marcos de referencia que a veces son absolutamente distintos de los nuestros. Un libro de este tipo invita a una cierta flexibilidad intelectual, hecha de imaginación metafísica empática y de capacidad para contemplar el mundo a través de los ojos de hombres y mujeres de otras épocas. En cierto sentido hemos de hacer borrón y cuenta nueva, intentar un enfoque libre de la carga de nuestros prejuicios. Naturalmente, sólo se puede aspirar a un estado mental de pureza y maleabilidad, nunca conseguirlo del todo. Sin embargo, anhelar ese ideal tal vez sea el requisito más importante para una empresa como ésta. A menos que seamos capaces de percibir y expresar, en nuestros términos y sin paternalismos, ciertas poderosas creencias y afirmaciones que ya no consideramos válidas (como, por ejemplo, la convicción otrora universal según la cual la Tierra es el centro inmóvil del cosmos, o la más duradera tendencia entre los pensadores occidentales a concebir y personificar la especie humana en términos predominantemente masculinos), no conseguiremos entender los fundamentos intelectuales y culturales de nuestro pensamiento. Nuestro permanente desafío consiste en mantenernos fieles al material histórico y permitir que nues-

tra perspectiva actual enriquezca las diversas ideas y visiones del mundo que examinamos, pero jamás que las distorsione. Mientras no se subestime este desafío, creo que hoy en día, por razones que resultarán claras en los capítulos siguientes, estamos en mejores condiciones que en cualquier época anterior para realizar esa tarea con la necesaria flexibilidad intelectual e imaginativa.

La historia que sigue está cronológicamente organizada de acuerdo con las tres cosmovisiones asociadas a las tres grandes épocas que tradicionalmente se han distinguido en la historia cultural de Occidente: la clásica, la medieval y la moderna. No hace falta aclarar que ninguna división de la historia en «eras» y en «cosmovisiones» puede hacer justicia a la complejidad y diversidad del pensamiento occidental a lo largo de estos siglos. Sin embargo, para analizar con provecho tan ingente material conviene introducir algunos principios provisionales de organización. En el marco de estas generalidades es posible estudiar luego más detenidamente las complicaciones y las ambigüedades, los conflictos internos y los cambios inesperados que siempre han marcado la historia del pensamiento occidental.

Comenzaremos por los griegos. Hace veinticinco siglos que el mundo helénico produjo el extraordinario florecimiento cultural que marcó el amanecer de la civilización occidental. Dotados de claridad y creatividad primigenias, los griegos antiguos aportaron al pensamiento occidental lo que luego demostró ser una fuente perenne de autocomprensión, inspiración y renovación. Tanto la ciencia moderna como la teología medieval y el humanismo clásico tienen una profunda deuda con los griegos. El pensamiento griego fue tan fundamental para Copérnico y Kepler, Agustín y Tomás de Aquino, como lo había sido para Cicerón y Petrarca. Nuestro modo de pensar es todavía profundamente griego en su lógica subyacente, hasta el punto de que para empezar a comprender nuestro propio pensamiento primero hemos de examinar atentamente el de los griegos. Pero los griegos también son fundamentales para nosotros de otros modos. Curiosos, innovadores, críticos e intensamente involucrados en la vida y en la muerte, buscadores de orden y significado y a la vez

escépticos ante las variedades convencionales, crearon valores que hoy tienen tanta vigencia como en el siglo V a.C. Recordemos, pues, a estos primeros protagonistas de la tradición intelectual de Occidente.[1]

LA VISIÓN GRIEGA DEL MUNDO

Para abordar el rasgo distintivo de una visión tan compleja y proteica como la de los griegos, comencemos por examinar una de sus peculiaridades más asombrosas: la tendencia enormemente diversificada a interpretar el mundo en términos de principios arquetípicos. Esta tendencia se manifestó a lo largo de la cultura griega ya a partir de la épica homérica, aunque su forma filosóficamente elaborada aparezca por primera vez en el crisol de Atenas, entre la última parte del siglo V a.C. y la mitad del IV. Asociada a la figura de Sócrates, fue en los diálogos de Platón donde recibió su formulación fundacional y, en ciertos aspectos, definitiva. Básicamente se trataba de una visión del cosmos como expresión ordenada de ciertas esencias primordiales o ciertos principios trascendentes, diversamente concebidos como Formas, Ideas, universales, absolutos inmutables, deidades inmortales, *archai* divinos y arquetipos. A pesar de que esta perspectiva adoptó inflexiones diferentes y aun cuando no faltaran importantes contracorrientes, no sólo Sócrates, Platón y Aristóteles, Pitágoras antes que ellos y Plotino después, sino también Homero, Hesíodo, Esquilo y Sófocles expresaron algo semejante a una visión común, que reflejaba una propensión típicamente griega a ver esclarecedores universales en el caos de la vida.

Para decirlo en términos muy amplios, y pese a la inexac-

titud de tales generalidades, podemos afirmar que el universo griego estaba ordenado por una pluralidad de esencias intemporales que subyacían a la realidad concreta y le daban forma y significado. Estos principios arquetípicos comprendían las formas matemáticas de la geometría y la aritmética; los opuestos cósmicos, tales como la luz y la oscuridad, lo masculino y lo femenino, el amor y el odio, la unidad y la multiplicidad; las formas del hombre (*anthropos*) y otras criaturas vivas; y las Ideas de lo Bueno, lo Bello, lo Justo y otros valores morales y estéticos absolutos. En el pensamiento griego prefilosófico, estos principios arquetípicos tomaron la forma de personificaciones míticas tales como Eros, Caos, Cielo y Tierra (Urano y Gaia), así como figuras de personificación más plena, tales como Zeus, Prometeo y Afrodita. En esta perspectiva, todos los aspectos de la existencia quedaban modelados e impregnados por esos fundamentos. A pesar del continuo flujo de fenómenos, tanto en el mundo exterior como en la experiencia interna, era posible distinguir estructuras o esencias inmutables específicas, tan definidas y duraderas que se les atribuyó una realidad independiente. Precisamente sobre la base de esta inmutabilidad y de esta independencia edificó Platón su metafísica y su teoría del conocimiento.

Puesto que la perspectiva arquetípica que se acaba de resumir proporciona un punto de partida útil para acceder a la cosmovisión griega, y puesto que Platón fue el teórico y defensor más eminente de esta perspectiva, cuyo pensamiento se convertirá en el fundamento más importante de la evolución de la mente occidental, comenzaremos por analizar la doctrina platónica de las Formas. En los próximos capítulos seguiremos el desarrollo histórico de la visión griega en su conjunto y, en consecuencia, prestaremos atención a la compleja dialéctica que condujo al pensamiento de Platón y a las no menos complejas consecuencias que de él derivaron.

Para abordar a Platón debemos tener presente el estilo asistemático, a menudo tentativo e incluso irónico, con que presenta su filosofía. Debemos tener presente también las ambigüedades inevitables, y a veces indudablemente deliberadas, inherentes al modo literario elegido: el diálogo dramático. Por último, debemos recordar la amplitud, variabilidad y

maduración de su pensamiento a lo largo de unos cincuenta años. Con estas advertencias previas realizaremos un intento provisional de mostrar ciertas ideas y principios prominentes que sugiere su obra. Nuestra guía tácita en este esfuerzo interpretativo será la tradición platónica misma, que preservó y desarrolló una perspectiva filosófica específica cuyo origen se atribuía a Platón.

Una vez establecido el eje principal de la mentalidad griega, podremos retroceder hasta las primeras tradiciones mitológicas y presocráticas y luego avanzar hasta Aristóteles.

LAS FORMAS ARQUETÍPICAS

Lo que comúnmente se ha entendido por platonismo gira alrededor de su doctrina cardinal, la afirmación de la existencia de Ideas o Formas arquetípicas. Esta afirmación exige un cambio parcial, pero profundo, respecto de lo que ha llegado a ser nuestro enfoque usual de la realidad. Para comprender este cambio, debemos ante todo preguntarnos: «¿Cuál es la relación precisa entre las Formas o Ideas platónicas y el mundo empírico o la realidad cotidiana?». Toda la concepción platónica reposa en esta pregunta. (Platón usaba las palabras griegas *idea* y *eidos* de modo intercambiable. *Idea* pasó directamente al latín y al castellano, mientras que *eidos* se tradujo al latín como *forma*.)

Para comprender a Platón es preciso no perder de vista un rasgo fundamental de su pensamiento: que estas Formas son primarias, en tanto que los objetos de la realidad convencional son sus derivados directos. Las Formas platónicas no son abstracciones conceptuales que crea la mente humana por generalización de una clase de particulares. Por el contrario, tienen una manera de ser y un grado de realidad superiores a los del mundo real. Los arquetipos platónicos forman el mundo y están también más allá de él. Se manifiestan en el tiempo y, sin embargo, son intemporales. Constituyen la esencia oculta de las cosas.

Platón pensaba que la mejor manera de entender lo que se percibe como objeto particular en el mundo es considerarlo

una expresión concreta de una Idea más fundamental, de un arquetipo que da a ese objeto su estructura y su condición especiales. Una cosa particular es lo que es en virtud de la Idea que la informa. Algo es «bello» en la medida exacta en que el arquetipo de la Belleza está presente en él. Cuando alguien se enamora, lo que el enamorado reconoce y aquello a lo que se rinde es la Belleza (o Afrodita), y el objeto amado es instrumento o portador de la Belleza. El factor esencial del acontecimiento es el arquetipo, y este nivel es el de significado más profundo.

Podría objetarse que ésa no es la manera en que uno vive un acontecimiento de este tipo. Lo que a uno le atrae en realidad no es un arquetipo, sino una persona específica, una obra de arte concreta o algún otro objeto bello. Belleza sólo es un atributo de lo particular, no su esencia. Sin embargo, el platonismo sostiene que esta objeción se apoya en una percepción limitada del acontecimiento. Es verdad, responde, que la persona común no es directamente consciente de un nivel arquetípico, pese a su realidad. Pero Platón describe cómo un filósofo que haya observado muchos objetos de belleza y haya reflexionado largamente sobre ese tema, puede vislumbrar de pronto la belleza absoluta (la Belleza en sí misma, suprema, pura, eterna, no relativa a ninguna persona ni cosa específica). En consecuencia, el filósofo reconoce la Forma o la Idea que subyace a todos los fenómenos bellos. Desvela la auténtica realidad detrás de la apariencia. Si algo es bello, lo es porque «participa» de la Forma (absoluta) de Belleza.

A fin de evaluar cómo se podía gobernar la propia conducta en la vida, el maestro de Platón, Sócrates, había tratado de saber qué tenían en común todos los actos virtuosos. Sostenía que si alguien deseaba realizar acciones buenas, debía saber qué es «bueno», con independencia de cualquier circunstancia específica. El evaluar una cosa como «mejor» que otra supone la existencia de un bueno absoluto con el que pueden compararse ambos buenos relativos. De lo contrario, «bueno» sólo sería una palabra cuyo significado carecería de fundamento estable en la realidad, y la moral humana carecería, a su vez, de fundamento seguro. Análogamente, a menos que haya alguna base absoluta para evaluar los actos como justos o injustos,

todo acto llamado «justo» sería una cuestión relativa de virtud incierta. Cuando quienes dialogaban con Sócrates abrazaban nociones populares de justicia e injusticia, o de bien y mal, Sócrates sometía esas nociones a un cuidadoso análisis y mostraba su arbitrariedad, sus contradicciones internas y su carencia de base sustancial. Puesto que Sócrates y Platón creían que el conocimiento de la virtud era necesario para que una persona viviera una vida virtuosa, los conceptos universales objetivos de justicia y de bondad parecían imperativos para una ética auténtica. En ausencia de esas constantes inmutables que trascendían los caprichos de las convenciones humanas y de las instituciones políticas, los seres humanos no tendrían base alguna sobre la cual afirmar valores verdaderos y, por tanto, quedarían sometidos a los peligros de un relativismo amoral.

Platón comienza con el análisis socrático de términos éticos y la búsqueda de definiciones absolutas, y culmina en una teoría general de la realidad. Así como el hombre, en tanto que agente moral, necesita de las Ideas de justicia y de bondad para conducir bien su vida, así también el hombre, en tanto que científico, necesita de otras Ideas absolutas para comprender el mundo, de otros universales que permitan unificar y hacer inteligible el caos, el flujo y la variedad de las cosas sensibles. La tarea del filósofo incluye tanto la moral como la dimensión científica, y las Ideas proporcionan fundamento a ambas.

A Platón le parecía evidente que cuando muchos objetos comparten una propiedad común (de la misma manera en que todos los seres humanos comparten «humanidad» o en que todas las piedras blancas comparten «blancura»), esa propiedad no se limita a un ejemplo material particular en el espacio y en el tiempo, sino que es inmaterial, está más allá de toda limitación espaciotemporal y trasciende a sus múltiples ejemplos. Una cosa particular puede dejar de ser, pero no así la propiedad universal que esa cosa particular encarna. Lo universal es una entidad separada de lo particular y, puesto que está más allá del cambio y nunca deja de existir, su realidad es superior.

Un crítico de Platón dijo en una ocasión: «Yo veo caballos particulares, no la *caballosidad*». Platón respondió: «Eso es porque tienes ojos, pero no inteligencia». Para Platón, el Ca-

ballo arquetípico que da forma a todos los caballos es una realidad más fundamental que los caballos particulares, que sólo son ejemplos específicos del Caballo, encarnaciones de esa Forma. En sí, el arquetipo no es tan evidente a los limitados sentidos físicos, aunque éstos pueden sugerir el camino y conducir a él, como a la mirada más penetrante del alma, el intelecto iluminado. Los arquetipos se desvelan más a la percepción interna que a la externa.

Así, la perspectiva platónica pide al filósofo que vaya a lo universal a través de lo particular, y a la esencia más allá de la apariencia. No sólo supone que esa mirada interior es posible, sino que la considera imprescindible para alcanzar el conocimiento verdadero. Platón desvía la atención del filósofo de lo exterior y de lo concreto, de la consideración de las cosas por su apariencia, y la dirige «más al fondo» y «adentro», a fin de poder «despertar» a un nivel más profundo de la realidad. Afirma que los objetos que se perciben con los sentidos son, en realidad, cristalizaciones de esencias más primarias que sólo la mente activa e intuitiva puede aprehender.

Platón desconfiaba mucho del conocimiento que se obtiene mediante las percepciones sensoriales, pues ese conocimiento cambia de manera constante, es relativo y particular de cada individuo. Un viento puede ser placenteramente fresco para una persona, pero desagradablemente frío para otra. Un mismo vino es dulce para una persona cuando se encuentra bien, y agrio para esa misma persona cuando está enferma. El conocimiento basado en los sentidos, por tanto, es un juicio subjetivo, una opinión que varía constantemente, sin fundamento absoluto alguno. En cambio, el conocimiento verdadero sólo es posible a partir de una aprehensión directa de las Formas trascendentes, que son eternas y están más allá de la cambiante confusión e imperfección del plano físico. El conocimiento derivado de los sentidos es mera opinión y es falible. El conocimiento derivado directamente de las Ideas es el único infalible y el único al que se puede llamar, con razón, «conocimiento real».

Por ejemplo, los sentidos nunca tienen experiencia de la igualdad verdadera o absoluta, puesto que no hay en este mundo dos cosas exactamente iguales desde todos los puntos

de vista, sino sólo más o menos aproximadas. Sin embargo, gracias a la Idea trascendente de igualdad, el intelecto humano puede comprender la igualdad absoluta (que nunca se conoce concretamente) con independencia de los sentidos y, en consecuencia, puede emplear el término «igualdad» y reconocer aproximaciones de igualdad en el mundo empírico. Análogamente, no hay en la naturaleza círculos perfectos, pero todos los círculos aproximados de la naturaleza derivan su «circularidad» del Círculo arquetípico perfecto, y precisamente de esta realidad última depende la inteligencia humana para reconocer cualquier círculo empírico. Lo mismo ocurre con la bondad perfecta o con la belleza perfecta. En efecto, cuando alguien dice que una cosa es «más bella» o «más buena» que otra, esta comparación sólo puede realizarse por referencia a un patrón invisible de belleza o de bondad absolutas: la Belleza en sí misma y el Bien en sí mismo. Todo en el mundo sensible es imperfecto, relativo y está en constante mutación, pero el conocimiento humano necesita y busca absolutos, que sólo existen en el nivel trascendente de las Ideas puras.

La concepción platónica de las Ideas lleva implícita la distinción entre ser y devenir. Todos los fenómenos forman parte de un interminable proceso en que una cosa se transforma en otra, se convierte en esto o en aquello y luego desaparece, cambia en relación con distintas personas, o bien con la misma persona en distintos momentos. Nada en el mundo es, porque todo está, siempre, en estado de devenir otra cosa. Pero hay algo que goza siempre del ser real, en tanto que algo diferente del devenir: la Idea, la única realidad estable, que subyace al flujo de fenómenos, los desencadena y los ordena. Cualquier cosa particular del mundo es un lugar de encuentro de muchas Formas que en distintos momentos se expresan en diversas combinaciones con diferente grado de intensidad. En consecuencia, el mundo de Platón sólo es dinámico en el sentido en que toda la realidad fenoménica está en constante devenir y perecer, en un movimiento dominado por la cambiante participación de las Ideas. Para Platón, la relación del ser con el devenir era directamente paralela a la relación de la verdad con la opinión, lo que capta la razón iluminada en contraste con lo que captan los sentidos físicos.

Como las Formas perduran, mientras que sus expresiones concretas aparecen y desaparecen, se puede decir que son inmortales y, en consecuencia, semejantes a los dioses. Aunque una encarnación particular momentánea pueda morir, la Forma temporalmente implicada en ese particular continúa manifestándose en otras cosas concretas. La belleza de una persona pasa, pero Afrodita sigue viva, pues la Belleza arquetípica es eterna, no la mancilla el paso del tiempo ni la afecta la transitoriedad de sus manifestaciones particulares. Los árboles individuales del mundo natural terminan por caer y desaparecer, pero el Árbol arquetípico continúa expresándose en y a través de otros árboles. Una buena persona puede caer y cometer actos malos, pero la Idea del Bien continúa inalterada para siempre. La Idea arquetípica entra y sale de los seres en una multiplicidad de formas concretas, mientras que permanece trascendente en tanto que esencia unitaria.

El uso que Platón hace de la palabra «idea» (que en griego denota la forma, el modelo, la cualidad esencial o la naturaleza de algo) difiere claramente de nuestro uso contemporáneo. Para el entendimiento moderno común, las ideas son constructos mentales subjetivos, privados, propios de la mente individual. En cambio, Platón se refería a algo que no sólo existe en la conciencia humana, sino también fuera de ella. Las Ideas platónicas son objetivas. No dependen del pensamiento humano, sino que existen por derecho propio. Son modelos perfectos incorporados en las cosas de la naturaleza. La Idea platónica no es, por decirlo así, una mera idea humana, sino también una idea del universo, un ente ideal que puede expresarse externamente en forma concreta y tangible, o bien internamente como concepto en una mente humana. Es una imagen primordial o una esencia formal que puede manifestarse de diversas maneras y en diversos niveles, y es el fundamento de la realidad misma.

Por tanto, las Ideas son elementos fundamentales tanto de una ontología (una teoría del ser) como de una epistemología (una teoría del conocimiento); constituyen la esencia básica y la realidad más profunda de las cosas, así como el medio por el cual es posible el conocimiento humano. Un pájaro es un pájaro en virtud de su participación en la Idea –arquetípica–

de Pájaro. Y la mente humana puede conocer un pájaro en virtud de su participación en esa misma Idea de Pájaro. El color rojo de un objeto es rojo porque participa en la «*rojidad*» arquetípica, y la percepción humana registra el rojo en virtud de la participación de la mente en esa misma Idea. La mente humana y el universo están ordenados de acuerdo con las mismas estructuras o esencias arquetípicas, gracias a lo cual, y sólo gracias a ello, es posible para la mente humana la comprensión verdadera de las cosas.

Para Platón, el ejemplo paradigmático de las Ideas eran las matemáticas. Tras la huella de los pitagóricos, con cuya filosofía parece haber estado especialmente familiarizado, Platón entendía que el universo físico estaba organizado de acuerdo con las Ideas matemáticas de número y de geometría. Aun cuando estas Ideas son invisibles, aprehensibles únicamente por la inteligencia, es posible descubrir en ellas las causas formativas y reguladoras de todos los objetos y procesos empíricamente visibles. Pero, una vez más, la concepción platónica y pitagórica de los principios matemáticos de orden en la naturaleza difería esencialmente de la visión moderna. Para la concepción platónica, los círculos, los triángulos y los números no son meras estructuras formales o cuantitativas que la mente humana impone a los fenómenos naturales, ni tienen una mera presencia mecánica en los fenómenos en tanto que hecho bruto de su ser concreto. Por el contrario, son entes sobrenaturales y trascendentes, que existen con independencia tanto de los fenómenos a los que imprimen orden como de la mente humana que los percibe. Mientras que los fenómenos concretos son transitorios e imperfectos, las Ideas matemáticas que ordenan esos fenómenos son perfectas, eternas e inmutables. De aquí que la creencia platónica básica –según la cual tras la confusión y el azar superficiales del mundo temporal existe un orden más profundo e intemporal de absolutos– encuentre en las matemáticas una demostración particularmente gráfica. Por eso Platón pensaba que la formación matemática de la mente era esencial a la empresa filosófica y, de acuerdo con la tradición, sobre la puerta de la Academia estaban escritas estas palabras: «Que no entre quien no sepa geometría».

La posición descrita hasta aquí corresponde a los juicios

más característicos de Platón en lo referente a las Ideas, incluidos aquellos que expone en sus diálogos más famosos –*La República*, *El Banquete*, *Fedón*, *Fedro* y *Timeo*–, así como en la *Carta Séptima*, probablemente la única carta auténtica de las que han llegado hasta nosotros. Sin embargo, en el cuerpo de la obra platónica quedan muchas ambigüedades y discrepancias sin resolver. A veces Platón parece exaltar a tal punto el ideal por encima de lo empírico que todos los particulares concretos aparecen, por así decirlo, como meras notas a pie de página de la Idea trascendente. En otros momentos parece insistir en la nobleza intrínseca de las cosas creadas, precisamente porque son expresiones corpóreas de lo divino y lo eterno. A partir de las múltiples referencias al tema en los diferentes diálogos, es imposible determinar con exactitud el grado de trascendencia de las Ideas; esto es, si están completamente separadas de las cosas sensibles, que sólo serían imperfectas imitaciones de las Ideas, o si, de alguna manera, están presentes en las cosas sensibles, en cuyo caso estas últimas compartirían esencialmente la naturaleza de las Ideas. En términos generales, se tiene la impresión de que a medida que su pensamiento maduraba, Platón se desplazaba hacia una interpretación más trascendente. Sin embargo, en el *Parménides*, escrito probablemente mucho después de los diálogos antes mencionados, Platón presenta varios argumentos formidables contra su propia teoría al señalar interrogantes relativos a la naturaleza de las Ideas –cuántas clases de Ideas hay, cuáles son sus relaciones mutuas y cuáles sus relaciones con el mundo sensible, cuál es el significado preciso de «participación», cómo es posible el conocimiento de las Ideas–, cuyas respuestas plantean problemas e incoherencias aparentemente irresolubles. Algunas de estas cuestiones, que Platón planteaba quizá tanto por vigor dialéctico como por mor de autocrítica, fueron más tarde la base de las objeciones filosóficas a la teoría de las Ideas.

Análogamente, en el *Teeteto*, donde Platón analizó con extraordinaria perspicacia la naturaleza del conocimiento, no llegó a conclusión alguna y nunca apeló a la teoría de las Ideas para escapar del marasmo epistemológico que él mismo describía. En *El Sofista*, no sólo atribuyó realidad a las Ideas, sino

también cambio, vida, alma y entendimiento. En otros sitios señaló la existencia de una clase intermedia de objetos matemáticos entre las Ideas y los particulares sensibles. En diversas ocasiones planteó una jerarquía de las Ideas, aunque diferentes diálogos sugieren diferentes jerarquías, en las que el Bien, lo Uno, la Existencia, la Verdad o la Belleza ocupan posiciones supremas, a veces simultáneamente y superponiéndose unas a otras. Está claro que Platón nunca construyó un sistema de Ideas completo y totalmente coherente. Pero también está claro que, a pesar de sus propios interrogantes sin resolver acerca de su doctrina central, consideró verdadera la teoría y pensó que, sin ella, el conocimiento humano y la actividad moral humana no tendrían fundamento. Fue precisamente esa convicción la que constituyó la base de la tradición platónica.

En resumen: desde el punto de vista platónico, los fundamentos de la existencia son las Ideas arquetípicas, que constituyen el sustrato intangible de todo lo tangible. No son los sentidos los que desvelan la verdadera estructura del mundo, sino el intelecto, que en su estado más elevado tiene acceso directo a las Ideas que gobiernan la realidad. Todo conocimiento presupone la existencia de Ideas. Lejos de ser una abstracción irreal o una metáfora imaginaria del mundo concreto, el reino de los arquetipos es considerado aquí la verdadera base de la realidad, lo que determina su orden y lo hace cognoscible. Por eso declara Platón que tener experiencia directa de las Ideas trascendentes es la meta primordial y el destino último del filósofo.

IDEAS Y DIOSES

Todas las cosas están «llenas de dioses», afirmaba Platón en su última obra, *Las Leyes*. Y aquí debemos destacar una ambigüedad peculiar en la naturaleza de los arquetipos, una ambigüedad central a la cosmovisión griega en su conjunto, que sugería la existencia de una conexión subyacente entre principios rectores y seres míticos. Aunque a veces Platón favorecía una formulación más abstracta de los arquetipos (como en el

caso de las Ideas matemáticas), en otros momentos hablaba en términos de figuras divinas, personajes míticos de carácter elevado. En muchas ocasiones, la expresión de Sócrates en los diálogos platónicos tiene claras resonancias homéricas, pues se refiere a diferentes temas filosóficos e históricos en forma de figuras y de relatos mitológicos.

El uso que Platón hizo del mito resulta hasta tal punto teñido de una aguda ironía, de una juguetona seriedad, que es imposible establecer con precisión en qué nivel deseaba que se le entendiera. A menudo precedía sus excursiones míticas con ese truco ambiguo, que al mismo tiempo afirma y pone distancia, consistente en declarar que se trataba de «una explicación probable» o que «o esto o algo muy semejante es verdad». Según el contexto específico del diálogo, Zeus, Apolo, Hera, Ares, Afrodita y el resto pueden aludir a deidades, a figuras alegóricas, a tipos caracterológicos, a actitudes psicológicas, a modos de experiencia, a principios filosóficos, a esencias trascendentes, a fuentes de inspiración poética o comunicaciones divinas, a objetos de piedad convencional, a entes incognoscibles, a artefactos imperecederos del creador supremo, a cuerpos celestes, a fundamentos del orden universal o a gobernantes o maestros de la humanidad. Más que meras metáforas literarias, los dioses de Platón desafían la definición estricta, pues en un diálogo sirven como personajes fantásticos de una fábula didáctica y en otro poseen indudable realidad ontológica. No es extraño que Platón emplee estos arquetipos personificados en los momentos de mayor seriedad filosófica, como si el lenguaje despersonalizado de la abstracción metafísica resultara inadecuado cuando se trata de abordar directamente la esencia divina de las cosas.

Una memorable ilustración de lo que acabamos de decir la encontramos en *El Banquete*, donde se analiza a Eros como la fuerza preeminente de las motivaciones humanas. En una hermosa sucesión de discursos de gran elegancia dialéctica, los diversos participantes en el ágape filosófico describen a Eros como un arquetipo complejo y multidimensional que, en el nivel físico, se expresa como instinto sexual, pero que en niveles superiores impulsa la pasión del filósofo por la belleza intelectual y la sabiduría, y culmina en la visión mística de lo

eterno, fuente última de toda belleza. Sin embargo, a lo largo del diálogo este principio se representa personificado y en términos míticos: se considera a Eros una deidad, el dios del amor; se alude al principio de la Belleza como Afrodita, y se realizan muchas alusiones a otras figuras míticas, tales como Dioniso, Cronos, Orfeo y Apolo. Análogamente, cuando, en el *Timeo*, Platón expone sus juicios sobre la creación y la estructura del universo, lo hace en términos casi por entero mitológicos, y lo mismo ocurre en sus muchos análisis de la naturaleza y el destino del alma (*Fedón*, *Gorgias*, *Fedro*, *La República*, *Las Leyes*). Una y otra vez se atribuyen a deidades específicas cualidades específicas del carácter, como en el *Fedro*, donde al filósofo que busca la sabiduría se le llama «seguidor de Zeus», mientras que del guerrero que derramaría sangre para defender su causa se dice que es servidor de Ares. A menudo es prácticamente indudable que Platón emplea el mito como pura alegoría; buen ejemplo de ello lo encontramos en el *Protágoras*, donde pone en boca del maestro sofista el antiguo mito de Prometeo simplemente para realizar una observación de índole antropológica. Cuando roba el fuego a los cielos para dárselo a los hombres junto con las otras artes de la civilización, Prometeo simboliza el surgimiento del hombre racional a partir de un estado más primitivo. Sin embargo, otras veces el propio Platón parece entregarse por completo a la dimensión mítica; así, en el *Filebo* hace que Sócrates describa su método dialéctico de análisis del mundo de las Ideas como «un don del cielo que, tal como lo entiendo, los dioses lanzaron entre los hombres a través de un nuevo Prometeo, con un destello de luz».

Al filosofar de esta manera, Platón dio expresión a una confluencia única del racionalismo emergente de la filosofía helénica y la prolífica imaginación mitológica de la antigua psique griega, aquella visión religiosa primordial cuyas dos raíces (indoeuropea y de Oriente Próximo) se remontan al segundo milenio a.C. y la era neolítica, y que proporcionó el fundamento politeísta del culto, el arte, la poesía y el drama de la cultura griega clásica. Entre las mitologías antiguas, la griega fue particularmente compleja, detallada y sistemática. Como tal, proporcionó un fértil terreno de cultivo a la evolución de

la filosofía griega, portadora de nítidas huellas del antecedente mítico tanto en su surgimiento como en su apogeo platónico. Pero lo que da a Platón su carácter de eje esencial en el desarrollo del pensamiento griego no es sólo el lenguaje del mito que se encuentra en sus diálogos, sino, sobre todo, la subyacente equivalencia funcional de las deidades y las Ideas que se halla implícita en gran parte de su obra. Como lo ha destacado un historiador del período clásico, John Finley: «De la misma manera en que los dioses griegos, por variables que fueran en el culto, constituyen en conjunto un análisis del mundo –Atenea como el espíritu, Apolo como la iluminación azarosa e impredecible, Afrodita como sexualidad, Dioniso como cambio y excitación, Artemisa como intangibilidad, Hera como establecimiento y matrimonio, Zeus como orden que domina sobre todos–, así también las Ideas platónicas existen por derecho propio, relucientes y eternas por encima de cualquier transitoria participación humana en ellas... [Al igual que las Ideas, los dioses] eran esencias de la vida, gracias a cuya contemplación cualquier vida individual adquiría sentido y sustancia».[1]

Platón criticaba a menudo a los poetas por antropomorfizar a los dioses, aun cuando él nunca dejó de enseñar su sistema filosófico a base de formulaciones mitológicas y con intención religiosa implícita. Pese a todo el valor que atribuía al rigor intelectual, y pese a sus críticas a la poesía y el arte en sus doctrinas políticas, de muchos pasajes de sus diálogos se desprende que, en el conocimiento de la naturaleza esencial del mundo, la facultad imaginativa –ya poética, ya religiosa– es tan útil como el enfoque puramente lógico, por no mencionar el empírico. Pero reviste especial importancia la influencia que la filosofía de Platón ejerció en la inestable y problemática condición de la visión griega del mundo. Pues al emplear términos tan semejantes para referirse en una página a las Ideas y en otra a los dioses, Platón resolvió, sutilmente pero con ricas y duraderas consecuencias, la tensión central del pensamiento griego clásico entre mito y razón.

La cosmovisión mítica

El marco religioso y mitológico del pensamiento griego presenta un carácter profundamente pluralista. Cuando las sucesivas oleadas de guerreros indoeuropeos nómadas y grecoparlantes comenzaron a invadir las tierras del Egeo a finales del segundo milenio a.C., traían consigo una mitología patriarcal heroica, presidida por el gran Zeus, dios celeste. Las antiguas mitologías matriarcales de las sociedades prehelénicas autóctonas, incluida la desarrolladísima civilización minoica de Creta, con su adoración a deidades femeninas, quedaron finalmente subordinadas a la religión de los conquistadores, pero no desaparecieron del todo. En efecto, las deidades masculinas del norte se aparearon y casaron con las antiguas diosas del sur, como ocurrió con Zeus y Hera. Esta compleja amalgama desembocó en la constitución del panteón del Olimpo y contribuyó en gran medida a asegurar el dinamismo y la vitalidad del mito griego clásico. Además, el pluralismo de la herencia helénica se expresó también en la dicotomía posterior entre, por un lado, la religión pública griega, con las fiestas de la polis y los rituales cívicos dirigidos a las deidades principales del Olimpo, y, por otro lado, las religiones populares mistéricas (órficas, dionisíacas, eleusinas), cuyos ritos esotéricos se basaban en tradiciones religiosas prehelénicas y orientales: iniciaciones de muerte-renacimiento, los cultos de fertilidad agrícola y la adoración de la Gran Diosa Madre.

Debido al juramento de secreto que imponían las religiones mistéricas, resulta difícil, desde nuestra perspectiva actual, ponderar la importancia de las distintas formas que la creencia religiosa helénica tuvo en la vida de los griegos. Sin embargo, es evidente la enorme resonancia arquetípica de la cosmovisión griega arcaica, expresada sobre todo en los poemas épicos fundacionales de la cultura griega que han llegado hasta nosotros: la *Ilíada* y la *Odisea*. En el luminoso amanecer de la tra-

dición literaria occidental, recogen una prístina sensibilidad mitológica en la cual los acontecimientos de la existencia humana están íntimamente relacionados con el dominio eterno de dioses y diosas. La cosmovisión griega arcaica refleja una unidad intrínseca de percepción sensorial inmediata y significado atemporal, de circunstancia particular y drama universal, de actividad humana y motivación divina. Las personas llevan una vida de heroísmo mítico en la guerra y en sus andanzas, mientras las deidades olímpicas vigilan e intervienen en la llanura de Troya. El juego de los sentidos en un mundo exterior que brilla con sus colores y su intensidad dramática jamás se separa de la comprensión del significado del mundo, a la vez ordenado y mítico. La aguda captación del mundo físico –mares, montañas y amaneceres, banquetes y batallas, arcos, escudos y carros– está impregnada con la certeza de la presencia de los dioses, tanto en la naturaleza como en el destino humano. Paradójicamente, la inmediatez y la frescura de la visión homérica va unida a una comprensión prácticamente conceptual de un mundo gobernado por una mitología antigua y venerable.

Incluso la excelsa figura de Homero sugería una síntesis peculiarmente indivisible de lo individual y lo universal. Los monumentales poemas épicos, extraídos de una psique colectiva más amplia, fueron creaciones de la imaginación racial helénica transmitida de generación en generación, de bardo en bardo, a la vez que se desarrollaba y se refinaba. Sin embargo, el marco de los modelos formales establecidos por tradición oral, que regía la composición de la épica, comprendía también una inequívoca particularidad personal, un individualismo flexible y una espontaneidad de estilo y visión. Así, no sin ambigüedad, Homero fue, al mismo tiempo, un poeta individual y una personificación colectiva de la memoria de la Grecia antigua.

Los valores que se expresaron en la épica homérica, cuya composición data del siglo VIII a.C. aproximadamente, siguieron inspirando a sucesivas generaciones de griegos durante toda la Antigüedad, en tanto que la multitud de figuras del panteón olímpico, que un poco más tarde describiría sistemáticamente la *Teogonía* hesiódica, modeló e impregnó la visión

cultural griega. En las diversas divinidades y sus poderes se apoya el sentido del universo como un todo ordenado, más cosmos que caos. En el universo griego arcaico el mundo natural no se distinguía del mundo humano, pues un único orden fundamental estructuraba tanto la naturaleza como la sociedad y comprendía incluso la justicia divina, que dotaba de poder a Zeus, el soberano de los dioses. Si bien el orden universal se representaba especialmente en la figura de Zeus, el mismo Zeus estaba sometido, en último término, a un destino impersonal (*moira*) que lo gobernaba todo y que mantenía un cierto equilibrio de fuerzas. A menudo los dioses actuaban de modo francamente arbitrario, lo que hacía que los destinos humanos fuesen por demás inciertos. Sin embargo, el conjunto era coherente y las fuerzas del orden prevalecían sobre las del caos, así como los Olímpicos, conducidos por Zeus, habían vencido a los Titanes en la lucha primigenia por el dominio del mundo, y Odiseo, tras sus largas y peligrosas andanzas, regresaba triunfalmente a casa.[2]

Hacia el siglo V a.C., Esquilo, Sófocles y Eurípides, los grandes trágicos griegos, se valieron de los mitos antiguos para explorar los temas más profundos de la condición humana. Valor, astucia y fuerza, nobleza y lucha por la gloria inmortal, eran las virtudes características de los héroes épicos. Sin embargo, por grande que fuera el individuo, el destino y su propia naturaleza mortal circunscribían la suerte del hombre. Por encima de todos estaba el hombre superior cuyas acciones podían atraer sobre él la cólera destructiva de los dioses, muchas veces debido a su insolencia o exceso (*hybris*), otras veces en forma aparentemente injusta. La lucha moral del protagonista se libra precisamente sobre el telón de fondo de esa oposición entre el esfuerzo humano y el rigor divino, entre el libre albedrío y el destino, el pecado y el castigo. En manos de los trágicos, los conflictos y los sufrimientos que en Homero y en Hesíodo se describían directa e irreflexivamente, fueron sometidos a indagaciones psicológicas y existenciales propias de una actitud posterior más crítica. Con una nueva conciencia de la condición humana, se examinaban, cuestionaban y analizaban afirmaciones que durante mucho tiempo habían sido aceptadas como absolutas. En el escenario

de las fiestas religiosas dedicadas a Dioniso, en Atenas, y en el contexto del drama mítico, se pone de manifiesto el marcado sentido griego de lo heroico, que se contrapone a una conciencia igualmente acusada del dolor, la muerte y el destino, y al mismo tiempo se integra en ella. Si de Homero se dijo que era el educador de Grecia, los trágicos, con sus representaciones teatrales que tenían más de sacramento religioso comunal que de acontecimiento artístico, expresaron a su vez la progresiva profundización espiritual de la cultura y modelaron su carácter moral.

Tanto para el poeta arcaico como para el trágico clásico, el mundo del mito dotó a la experiencia humana de una ennoblecedora claridad de visión y de un orden superior que redimía del *pathos* adverso de la vida. En comparación con la épica homérica, la tragedia ateniense reflejaba un sentido más consciente del significado metafórico de los dioses y una apreciación más aguda de la autoconciencia y el sufrimiento. Sin embargo, a través del sufrimiento profundo advenía el aprendizaje profundo; la historia y el drama de la existencia humana, pese a todo su áspero conflicto y su tortuosa contradicción, tenían aún finalidad y significado de muy amplio alcance. Los mitos eran el cuerpo vivo de ese significado y constituían un lenguaje que reflejaba y al mismo tiempo iluminaba el proceso esencial de la vida.

El nacimiento de la filosofía

Con su orden olímpico, el mundo mítico de Homero y de Sófocles poseía una compleja inteligibilidad, pero el persistente deseo de sistematización y claridad de la cosmovisión griega, unido al creciente humanismo que se aprecia en las tragedias, comenzaba a adoptar nuevas formas. El gran cambio había empezado ya a principios del siglo VI a.C. en la grande y próspera ciudad jónica de Mileto, situada en la parte oriental del mundo griego, sobre la costa del Asia Menor. Allí, Tales y sus sucesores Anaximandro y Anaxímenes, dotados de curiosidad y con tiempo libre a su disposición, inauguraron un intento de comprensión del mundo radicalmente

novedoso y de consecuencias extraordinarias. Tal vez los estimulara su ubicación geográfica, ya que Jonia estaba rodeada de civilizaciones cuyas mitologías diferían tanto entre sí como de la griega. Tal vez influyera en ellos la organización social de la polis griega, gobernada más por leyes impersonales y uniformes que por los actos arbitrarios de un déspota. Fuera cual fuese su inspiración inmediata, lo cierto es que estos prototipos de científicos formularon el notable supuesto de que por debajo del flujo y la variedad del mundo subyacía una unidad y un orden racionales, y se impusieron la tarea de descubrir un principio fundamental simple, o *arché*, que gobernara la naturaleza y constituyera, a la vez, su sustancia básica. Con ello, comenzaron a complementar la comprensión mitológica tradicional con explicaciones más impersonales y conceptuales basadas en sus observaciones de los fenómenos naturales.

En este escenario decisivo se produjo una clara superposición de las modalidades míticas y las científicas, superposición que se advierte en el principal enunciado atribuido a Tales, en el que se afirma tanto una única sustancia primaria unificadora como la omnipresencia divina: «Todo es agua, y el mundo está lleno de dioses». Tales y sus sucesores sostuvieron que la naturaleza surgía de una sustancia autoanimada que continuaba moviéndose y adoptando formas diversas.[3] Puesto que esta sustancia primaria creaba sus propias mutaciones y transmutaciones según un orden, y puesto que era eterna, se pensó que no sólo era material, sino también viva y divina. De un modo muy semejante a Homero, estos primeros filósofos consideraron que la naturaleza y la divinidad estaban entrelazadas. También conservaban algo del antiguo sentido homérico de un orden moral que gobierna el cosmos, un destino impersonal que preserva el equilibrio del mundo en medio de todos sus cambios.

Pero el paso decisivo ya había sido dado. En adelante, la mente griega luchó por descubrir una explicación natural del cosmos por medio de la observación y el razonamiento, y muy pronto estas explicaciones comenzaron a eliminar sus componentes mitológicos residuales. Se formularon preguntas universales y últimas y se buscaron respuestas desde un

nuevo terreno: el análisis crítico que la mente humana realiza de los fenómenos naturales. La naturaleza sería explicada en términos naturales, sin apelar a nada trascendente a la naturaleza misma, y en términos impersonales antes que por medio de dioses y diosas. El universo primitivo regido por deidades antropomórficas comenzó a dar paso a un mundo cuyo origen y sustancia era un elemento natural primario, como el agua, el aire o el fuego. Con el tiempo, estas sustancias primarias dejarían de estar imbuidas de divinidad o de inteligencia, para ser entendidas como entes puramente materiales movidos mecánicamente por el azar o la necesidad ciega. Pero ya había nacido un rudimentario empirismo naturalista. Y a medida que se fortalecía la inteligencia independiente del hombre, se debilitaba el poder soberano de los antiguos dioses.

El paso siguiente en esa revolución filosófica –un paso tan cargado de consecuencias como el de Tales un siglo antes– se dio en la parte occidental del mundo griego, en el sur de Italia (la Magna Grecia), cuando Parménides de Elea abordó el problema de lo auténticamente real valiéndose tan sólo de una lógica racional puramente abstracta. Tal como había sucedido con los jónicos primitivos, el pensamiento de Parménides poseía una peculiar combinación de elementos religiosos tradicionales y de nuevos elementos seculares. De lo que él describió como revelación divina surgió, sin embargo, su lógica deductiva, de un rigor sin precedentes. En su búsqueda de simplicidad en la explicación de la naturaleza, los filósofos jónicos habían afirmado que el mundo era una sola cosa que luego se había convertido en muchas. Pero en la primitiva lucha de Parménides con el lenguaje y la lógica, «ser» algo impide que lo que es se convierta en algo que no es, pues de lo que «no es» resulta imposible decir que sea en sentido alguno. Análogamente, sostiene que «lo que es» nunca pudo tener origen ni jamás podrá tener fin, pues lo que es no puede provenir de la nada ni convertirse en nada, ya que es imposible que la nada exista. Las cosas no pueden ser tal como se aparecen a los sentidos: el mundo familiar del cambio, el movimiento y la multiplicidad debe ser una mera opinión, pues la verdadera realidad, por necesidad lógica, es inmutable y unitaria.

Estos desarrollos lógicos, rudimentarios pero fundaciona-

les, requerían que por primera vez se pensara en cuestiones tales como la diferencia entre lo real y lo aparente, entre la verdad racional y la percepción sensorial y entre el ser y el devenir. Y la misma importancia revistió que la lógica de Parménides se viera finalmente obligada a distinguir abiertamente entre una sustancia material estática y una fuerza vital dinámica y ordenadora (que los jónicos habían supuesto idénticas) y, en consecuencia, a poner de relieve el problema básico de la causa del movimiento en el universo. Pero más importante aún fue la declaración parmenídea de la autonomía y la superioridad de la razón humana como juez de la realidad, pues lo real era inteligible, esto es, objeto de aprehensión intelectual, no de percepción sensorial.

El progreso de estas dos tendencias de naturalismo y racionalismo dio lugar al desarrollo de una serie de teorías cada vez más elaboradas para explicar el mundo natural. Obligados a reconciliar las exigencias en conflicto que nacían de la observación sensorial y del nuevo rigor lógico, Empédocles, Anaxágoras y, por último, los atomistas, intentaron explicar el cambio y la multiplicidad aparentes del mundo mediante la reinterpretación y la modificación del monismo absoluto de Parménides –la realidad una, inmóvil e inmutable– en sistemas más plurales. Todos esos sistemas siguieron a la visión parmenídea según la cual lo real, en última instancia, no podía tener comienzo ni fin, pero interpretaron el nacimiento y la destrucción aparentes de los objetos naturales como consecuencia de una multiplicidad de elementos fundamentales inmutables –lo único verdaderamente real– que entraban en diferentes combinaciones y salían de ellas, formando así los distintos objetos del mundo. Los elementos mismos no tenían origen ni fin; sólo sus combinaciones en constante transformación estaban sometidas al cambio. Empédocles postuló cuatro elementos radicales últimos –tierra, agua, aire y fuego–, eternos, reunidos y separados por las fuerzas primarias del Amor y el Odio. Según Anaxágoras, el universo se constituyó gracias a una infinita cantidad de semillas muy pequeñas y cualitativamente distintas. No obstante, en vez de explicar el movimiento de la materia en términos de ciegas fuerzas semimíticas (tales como el Amor y el Odio),

propuso una mente primordial trascendente (el *Nous*), que ponía en movimiento el universo material, le daba forma y le imprimía orden.

Pero el sistema más completo de este desarrollo fue el atomismo. En un intento de completar la investigación de los jónicos acerca de una sustancia elemental que constituyera el mundo material, aunque también en una superación del argumento parmenídeo contra el cambio y la multiplicidad, Leucipo y su sucesor, Demócrito, construyeron una compleja explicación de todos los fenómenos en términos puramente materialistas: el mundo estaba compuesto exclusivamente de átomos materiales no causados e inmutables, esto es, una sustancia unitaria inmutable, como quería Parménides, aunque infinita en número. Estas pequeñísimas partículas invisibles e indivisibles se movían permanentemente en un vacío infinito y, gracias a sus colisiones azarosas y a sus combinaciones variables, producían los fenómenos del mundo visible. Los átomos, cualitativamente idénticos, sólo se diferenciaban en la forma y el tamaño, es decir, en términos cuantitativos y, por tanto, mensurables. Además, Demócrito respondió a la objeción de Parménides con la afirmación de que, en realidad, lo que «no es» podía existir en el sentido de un vacío, de un espacio real, pero sin ningún contenido, en cuyo interior los átomos pudieran moverse y combinarse. Los átomos se movían mecánicamente, sin participación de inteligencia cósmica alguna, como el *Nous*, sino movidos tan sólo por el ciego azar de la necesidad natural (*ananké*). Todo conocimiento humano derivaba simplemente del impacto de los átomos materiales sobre los sentidos. Sin embargo, gran parte de la experiencia humana, como la de lo caliente y lo frío o la de lo amargo y lo dulce, no derivaba de cualidades inherentes a los átomos, sino de la «convención» humana. Las cualidades eran percepciones humanas subjetivas, pues los átomos sólo poseían diferencias cuantitativas. Lo real era la materia en el espacio, los átomos y su movimiento al azar en el vacío. Cuando un hombre moría, su alma desaparecía; sin embargo, la materia se conservaba y no desaparecía. Lo único que cambiaba eran las combinaciones específicas de átomos, pues siempre los mismos átomos chocaban constantemente unos con otros, dando así

lugar a diferentes cuerpos en distintas fases de crecimiento y decrecimiento, de aglomeración y separación; es decir, creando y disolviendo con el tiempo una cantidad infinita de mundos en el vacío.

En el atomismo queda eliminado el residuo mitológico de la sustancia autoanimada de los primeros filósofos: únicamente el vacío es causa de los movimientos azarosos de los átomos, íntegramente materiales y desprovistos de cualquier orden y finalidad divinos. Para algunos, esta explicación constituyó el esfuerzo racional más lúcido para escapar de las distorsiones de la subjetividad y el deseo humanos, y para aprehender los verdaderos mecanismos del universo. Pero para otros, quedaron muchísimas cosas sin resolver, como el problema de las formas y de su duración, la cuestión de la finalidad en el mundo y la necesidad de una respuesta más satisfactoria al problema de una causa primera del movimiento. Se producían importantes avances en la comprensión del mundo, pero al mismo tiempo gran parte de lo que la mente prefilosófica primitiva había tenido por cierto resultaba ahora problemático. Como consecuencia de estos tempranos asaltos filosóficos, no sólo los dioses podían ser una ilusión, sino también la evidencia inmediata de los sentidos, de modo que para descubrir racionalmente qué es lo real no podía confiarse en otra cosa que en la mente humana.

Este progreso intelectual entre los griegos, que se alejaba de lo mítico y se acercaba a lo natural, tuvo una excepción: Pitágoras. La dicotomía entre religión y razón no parece haber ejercido sobre Pitágoras bastante presión como para obligarlo a decantarse en favor de una u otra, sino que más bien constituyó, para él, un impulso a la síntesis. En efecto, entre los antiguos tenía fama de genio tanto religioso como científico. Sin embargo, poco es lo que puede decirse de Pitágoras con seguridad. Su escuela mantuvo una regla de estricto secreto y desde sus comienzos se vio rodeada de un aura de leyenda. Originario de la isla jónica de Samos, es probable que Pitágoras viajara a Egipto y Mesopotamia y estudiara allí antes de trasladarse al oeste, a la colonia griega de Crotona, en el sur de Italia. Allí fundó una escuela filosófica y una hermandad religiosa centrada en el culto a Apolo y a las Musas y

dedicada a la búsqueda de la purificación moral, la salvación espiritual y la comprensión intelectual de la naturaleza, todo lo cual se consideraba en íntima interconexión.

Allí donde los físicos jónicos se interesaban por la sustancia material de los fenómenos, los pitagóricos se centraron en las formas, particularmente matemáticas, que gobernaban y ordenaban aquellos fenómenos. Y mientras la corriente principal del pensamiento griego se separaba del fundamento mitológico y religioso de la cultura griega arcaica, Pitágoras y sus seguidores desarrollaron la filosofía y la ciencia en un marco impregnado de las creencias de las religiones mistéricas, sobre todo el orfismo. Para los pitagóricos, la comprensión científica del orden del universo natural era la *via regia* a la iluminación espiritual. Las formas de las matemáticas, las armonías de la música, los movimientos de los planetas y los dioses de los misterios estaban esencialmente relacionados, y el significado de esa relación se desvelaba gracias a una educación que culminaba en la asimilación del alma humana al alma del mundo y, en consecuencia, a la mente divina, creadora del universo. Debido al secreto pitagórico, se desconocen, en gran medida, los detalles de este significado, así como los del proceso por el cual se desvela. Lo cierto es que la escuela pitagórica trazó su desarrollo filosófico de acuerdo con un sistema de creencias que mantenía las estructuras antiguas del mito y las religiones mistéricas, mientras realizaba grandes progresos en descubrimientos científicos de extraordinarias consecuencias para el pensamiento occidental posterior.

Pero éste no fue el estilo general de la evolución intelectual griega, pues de Tales y Anaximandro a Leucipo y Demócrito, la ciencia natural maduró conjuntamente con un racionalismo cada vez más escéptico. Aunque ninguno de estos filósofos ejerciera una influencia cultural de carácter universal y aunque la mayoría de los griegos nunca cuestionara seriamente a los dioses del Olimpo, el surgimiento gradual de estas diferentes tendencias de la filosofía –física jónica, racionalismo eleático y atomismo democríteo– representó la vanguardia germinal del pensamiento griego en su tránsito de la era de la creencia tradicional a la era de la razón. Con excepción de los pitagóricos, relativamente autónomos, la mentalidad griega

anterior a Sócrates siguió una dirección bien definida, aunque a veces ambigua, de lo sobrenatural a lo natural, de lo divino a lo mundano, de lo mítico a lo conceptual, de la poesía y el relato a la prosa y el análisis. A los intelectos más críticos de esta etapa posterior, los dioses de los relatos de los poetas antiguos les parecían demasiado humanos, hechos a imagen del propio hombre, y cada vez más dudosos como entes divinos reales. Ya cerca del comienzo del siglo V a.C., el filósofo y poeta Jenófanes había criticado la aceptación popular de la mitología homérica, cuyos dioses antropomórficos se involucraban en actividades inmorales: si los bueyes, los leones y los caballos tuvieran manos para producir imágenes, no cabe duda de que representarían a sus dioses con cuerpos y formas semejantes a los de ellos mismos. Una generación después, Anaxágoras declaró que el Sol no era el dios Helios, sino una piedra incandescente más grande que el Peloponeso, y que la Luna estaba formada por una sustancia terrestre que recibía su luz del Sol. Demócrito consideraba que la creencia humana en dioses no era otra cosa que un intento de explicar acontecimientos extraordinarios, como las tormentas y los terremotos, por medio de fuerzas sobrenaturales imaginarias. En Eurípides, el último de los grandes trágicos, podía advertirse un escepticismo equívoco respecto de los mitos antiguos, mientras que Aristófanes, el comediógrafo, se burlaba abiertamente de ellos. Ante especulaciones tan divergentes, la venerable cosmología tradicional había perdido su evidencia.

Sin embargo, cuanto más desarrollaban los griegos su capacidad de juicio crítico individual y más se emancipaban de la visión primordial colectiva de las generaciones anteriores, tanto más hipotético se hacía su entendimiento y tanto más se estrechaba el campo del conocimiento infalible. «En cuanto a la verdad –decía Jenófanes–, ningún hombre la ha conocido, ni la conocerá.» A menudo, contribuciones filosóficas como las irresolubles paradojas lógicas de Zenón de Elea o la doctrina de Heráclito acerca del permanente fluir del mundo sólo parecían exacerbar las nuevas incertidumbres. Con el advenimiento de la razón, todo parecía abierto a la duda; en realidad, todos los filósofos posteriores ofrecieron soluciones diferentes de las de su predecesor. Si el mundo estaba gobernado sólo

por fuerzas naturales mecánicas, no había base evidente que pudiera servir de fundamento a juicios morales sólidos. Y si la realidad se divorciaba por completo de la experiencia corriente, los fundamentos mismos del conocimiento humano eran puestos en tela de juicio. Parecía que cuanto más libre y conscientemente autodeterminado se hacía el hombre, tanto menos seguros eran sus cimientos. Sin embargo, también parecía que valía la pena pagar ese precio si los seres humanos podían emanciparse de temores supersticiosos y creencias propias de una religiosidad convencional para intuir, siquiera provisionalmente, el auténtico orden de las cosas. Era como si, a pesar del continuo surgimiento de nuevos problemas y de nuevas propuestas de soluciones, un estimulante sentido del progreso intelectual se impusiera a las diversas confusiones que lo acompañaban. Así, Jenófanes pudo afirmar: «Los dioses no nos desvelaron todas las cosas desde el comienzo; pero en el curso del tiempo, y a través de la búsqueda, los hombres descubren qué es lo mejor...».[4]

La Ilustración griega

Este desarrollo intelectual culminó en Atenas, cuando las diversas corrientes del pensamiento y el arte griegos convergieron a lo largo del siglo V a.C. La era de Pericles y la construcción del Partenón vieron a Atenas en el apogeo de su creatividad cultural y de su influencia política en Grecia, mientras el hombre ateniense se afirmaba en su mundo con un nuevo sentido de su poder e inteligencia. Después de su triunfo sobre los invasores persas y de su establecimiento como cabeza de los Estados griegos, Atenas se convirtió en una ciudad en rápida expansión comercial y marítima y con ambiciones imperiales. La efervescencia de su actividad proporcionó a los ciudadanos atenienses mayor contacto con otras culturas y otros puntos de vista, así como un nuevo refinamiento urbano. Atenas se había transformado en la primera metrópolis griega. El desarrollo del autogobierno democrático y los adelantos técnicos en agricultura y navegación expresaban y a la vez alentaban el nuevo espíritu humanista. Los filósofos ante-

riores habían estado relativamente aislados en sus especulaciones, con sólo uno o tal vez unos pocos discípulos que prosiguieron su obra. En la Atenas del siglo V, esa especulación expresaba la vida intelectual de la ciudad en su conjunto, que seguía moviéndose hacia el pensamiento conceptual, el análisis crítico, la reflexión y la dialéctica.

En el curso del siglo V, la cultura helénica logró un equilibrio delicado y fértil entre la antigua tradición mitológica y el racionalismo secular moderno. Se erigieron templos a los dioses con un celo sin precedentes para conquistar una grandeza olímpica intemporal. Pero en los edificios monumentales, en las esculturas y pinturas del Partenón, en las creaciones artísticas de Fidias y Policleto, esa grandeza se plasmaba sobre todo a través de la teoría y el análisis meticuloso, a través de un vigoroso esfuerzo por combinar en forma concreta la racionalidad con el orden mítico. Los templos dedicados a Zeus, Atenea y Apolo parecían rendir homenaje a la divinidad y, al mismo tiempo, celebrar el triunfo de la claridad racional y la elegancia matemática del hombre. Análogamente, las representaciones que los artistas griegos hacían de dioses y diosas lo eran de hombres y mujeres griegos, ideales y espiritualizados, pero manifiestamente humanos e individuales. Sin embargo, el objeto característico de la aspiración artística seguían siendo los dioses, y se mantenía un sentido de los límites propios del hombre en el esquema del universo. El nuevo tratamiento creativo que Esquilo y Sófocles imprimieron al mito, o las odas del gran poeta coral que fue Píndaro, que veía rastros de los dioses en las fiestas atléticas de los Juegos Olímpicos, sugerían que las crecientes habilidades del hombre podían realzar la expresión de los poderes divinos. Sin embargo, tanto las tragedias como los himnos corales ponían límites a la ambición humana, más allá de los cuales acechan el peligro y la imposibilidad.

Con el transcurso del siglo V, el fiel de la balanza continuó inclinándose a favor del hombre. La obra germinal de Hipócrates en medicina, los testimonios y las descripciones de viajes de Heródoto, el nuevo sistema de calendario de Metón, los agudos análisis históricos de Tucídides, las audaces especulaciones científicas de Anaxágoras y Demócrito, todo ello

extendió el alcance del pensamiento helénico y desarrolló su enfoque basado en la comprensión racional de las causas naturales. Pericles tenía íntima amistad con Anaxágoras, el filósofo y físico racionalista. Se imponía un nuevo rigor intelectual, escéptico ante las viejas explicaciones sobrenaturales. El hombre contemporáneo se percibía a sí mismo como un producto civilizado del progreso a partir de la vida salvaje y, al mismo tiempo, como una degeneración a partir de una mítica edad de oro.[5] Por otra parte, el auge comercial y político de una activa clase media enfrentó más aún a esta última con la jerarquía aristocrática de los antiguos dioses y héroes. La sociedad cuya prolongada estabilidad celebraba Píndaro para sus aristocráticos patrones comenzaba a dar paso a un nuevo orden, más igualitario y marcado por una agresiva competitividad. Con este cambio se dejaron también atrás el aprecio conservador de Píndaro por los valores religiosos antiguos y los límites tradicionales a las empresas humanas. La creencia en las deidades tradicionales de la polis ateniense se vio socavada, al tiempo que se producía el vigoroso ascenso de un espíritu más crítico y secular.

Esta evolución alcanzó su momento culminante en la segunda mitad del siglo V. Los principales protagonistas del nuevo ambiente intelectual, los sofistas, eran maestros profesionales itinerantes, humanistas seculares y de espíritu liberal que ofrecían tanto instrucción intelectual como guía para el éxito en cuestiones prácticas. Con las nuevas y crecientes posibilidades de participación política en la polis democrática, los servicios de los sofistas tenían una enorme demanda. El estilo general de su pensamiento presentaba el mismo marchamo racionalista y naturalista que había caracterizado el desarrollo de la filosofía anterior y que reflejaba cada vez más el espíritu de la época. Pero con los sofistas hizo su entrada en el pensamiento griego un nuevo elemento de pragmatismo escéptico que alejó a la filosofía de sus preocupaciones anteriores, más especulativas y cosmológicas. Según sofistas como Protágoras, el hombre era la medida de todas las cosas, y eran sus propios juicios individuales sobre cuestiones de la vida cotidiana los que debían constituir la base de sus creencias personales y su conducta personal, y no la ingenua aceptación

de la religión tradicional ni la autocomplacencia en la especulación abstracta y remota. La verdad no era absoluta, sino relativa, y difería de una cultura a otra, de una persona a otra, de una situación a otra. Las pretensiones de lo contrario, fueran religiosas o filosóficas, no resistían el argumento crítico. El valor último de cualquier creencia u opinión sólo podía juzgarse por su utilidad práctica al servicio de las necesidades de la vida de un individuo.

Este giro decisivo de la índole del pensamiento griego, estimulado por la situación social y política del momento, debía tanto a la problemática condición de la filosofía natural de la época como al declive de la creencia religiosa tradicional. Las viejas mitologías perdían influencia en la mentalidad griega, y a la vez la explicación científica del momento estaba llegando a un punto crítico. Tanto la lógica de Parménides con sus oscuras paradojas, por un lado, como la física atómica con sus átomos hipotéticos, en el extremo opuesto, ponían en tela de juicio la realidad tangible de la experiencia humana y comenzaban a teñir de una cierta inutilidad toda la práctica de la filosofía teórica. Desde el punto de vista de los sofistas, las cosmologías especulativas no hablaban a las necesidades prácticas de los seres humanos ni parecían plausibles al sentido común. De Tales en adelante, cada filósofo propuso su teoría particular sobre la verdadera naturaleza del mundo y cada teoría contradecía a las otras, mientras aumentaba la tendencia a rechazar la realidad de zonas cada vez mayores del mundo fenoménico que se muestra a los sentidos. El resultado fue un caos de ideas irreconciliables entre sí y la carencia de todo fundamento para justificar la supremacía de alguna de ellas sobre el resto. Además, los filósofos naturales parecían construir sus teorías acerca del mundo externo sin la adecuada atención al observador humano; es decir, sin tomar en cuenta el elemento subjetivo. Por el contrario, los sofistas reconocían que cada persona tenía su propia experiencia y, en consecuencia, su propia realidad. En última instancia, sostenían, toda comprensión es opinión subjetiva. La auténtica objetividad es imposible. Lo único que una persona puede afirmar que legítimamente conoce son probabilidades, no la verdad absoluta.

Sin embargo, según los sofistas no importaba que el hombre no tuviera un saber seguro del mundo exterior. Sólo podía conocer los contenidos de su propia mente –apariencias, que no esencias–, única realidad por la que valía la pena preocuparse. Fuera de las apariencias, era imposible conocer una realidad estable más profunda, y no sólo debido a la limitación de las facultades humanas, sino, y de un modo más fundamental, porque no se podía afirmar la existencia de semejante realidad independiente de la conjetura humana. No obstante, la verdadera finalidad del pensamiento humano es servir a las necesidades humanas, y únicamente la experiencia individual es capaz de proporcionar una base para la consecución de esa finalidad. Toda persona debe confiar en su propia inteligencia para abrirse camino en el mundo. Por tanto, el reconocimiento de las limitaciones intelectuales del individuo sería una liberación, pues sólo así podía un hombre tratar de que su pensamiento se bastara a sí mismo, soberano, servidor de sí mismo y no de absolutos ilusorios definidos por fuentes poco fiables y ajenas a su propio juicio.

Los sofistas proponían que el racionalismo crítico que previamente se había dirigido al mundo físico se aplicara de un modo más fructífero a cuestiones humanas, a la ética y a la política. Por ejemplo, la evidencia de informes de viajeros sugería que las prácticas sociales y las creencias religiosas no eran absolutas, sino meras convenciones humanas locales, devociones heredadas y variables de acuerdo con las costumbres de cada nación y sin relación fundamental con la naturaleza ni con mandamiento divino alguno. Para sugerir esta conclusión se apelaba también a las recientes teorías físicas. En efecto, así como la experiencia de lo caliente y de lo frío no tenía existencia objetiva en la naturaleza, sino que era una mera impresión subjetiva de una persona individual producida por una disposición momentánea de átomos interactuantes, así también podía ocurrir que los patrones de lo correcto y lo incorrecto fueran por igual insustanciales, convencionales y subjetivamente determinados.

De manera análoga, podía suponerse que la existencia de los dioses era una afirmación indemostrable. Como decía Protágoras: «En cuanto a los dioses, no tengo medios para saber

si existen o no, ni cuál es su forma, pues dicho conocimiento tropieza con muchos obstáculos, incluidas la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana». Otro sofista, Critias, sugirió que los dioses habían sido inventados para infundir miedo en quienes de otro modo se hubieran comportado con maldad. Con una actitud muy semejante a la de los físicos respecto de su naturalismo mecanicista, los sofistas concebían la naturaleza como un fenómeno impersonal cuyas leyes de azar y necesidad tenían poco interés para los asuntos humanos. La evidencia del sentido común, libre de prejuicio, sugería que lo que constituía el mundo visible era materia visible y no deidades invisibles. Por tanto, se veía mejor el mundo si se separaba de los prejuicios religiosos.

De ahí que los sofistas optaran por un ateísmo flexible o un agnosticismo en metafísica y una moralidad situacional en ética. Puesto que en las creencias religiosas, en las estructuras políticas y en las reglas de la conducta moral se veían meras convenciones de creación humana, todo ello quedaba expuesto al cuestionamiento fundamental y al cambio. Tras siglos de obediencia ciega a actitudes tradicionales restrictivas, el hombre podía liberarse para seguir un programa ilustrado de autodesarrollo. La estrategia de descubrir por medios racionales qué era de mayor utilidad para el hombre pareció más inteligente que fundamentar las acciones propias en la creencia en deidades mitológicas o en afirmaciones absolutas de una metafísica imposible de demostrar. Puesto que era inútil buscar la verdad absoluta, los sofistas recomendaban a los jóvenes que aprendieran de ellos las artes prácticas de la persuasión retórica y la habilidad lógica, así como un amplio espectro de otros temas, que iban de la historia social y la ética a las matemáticas y la música. En consecuencia, el ciudadano podía obtener la mejor preparación para desempeñar un papel activo en la democracia de la polis y, más en general, para asegurarse una vida de éxito personal en el mundo. Como las habilidades para lograr la excelencia en la vida podían enseñarse y aprenderse, un hombre tenía libertad para ampliar sus oportunidades a través de la educación. No estaba limitado por suposiciones tradicionales como, por ejemplo, la creencia en que las habilidades personales estaban fijadas para siempre como re-

sultado de dotes individuales azarosas o del medio en que el individuo hubiera nacido. Con un programa como el que ofrecían los sofistas, tanto el individuo como la sociedad podían mejorarse a sí mismos.

De este modo, los sofistas mediaron en la transición de la era del mito a la era de la razón práctica. El hombre y la sociedad debían ser estudiados metódica y empíricamente, sin presupuestos teológicos. Los mitos debían entenderse como fábulas alegóricas y no como revelaciones de una realidad divina. Para este nuevo hombre ideal, la agudeza racional, la precisión gramatical y la habilidad retórica eran las virtudes primordiales. La adecuada formación del carácter de un hombre para su participación efectiva en la vida de la polis requería una sólida educación en diversas artes y ciencias, razón por la cual se instauró la *paideia*, el sistema griego clásico de educación y formación, que comprendía gimnasia, gramática, retórica, poesía, música, matemáticas, geografía, historia natural, astronomía, ciencias físicas, historia social, ética y, por último, filosofía; esto es, un curso pedagógico completo necesario para formar un ciudadano culto y polifacético.

La duda sistemática de los sofistas respecto a las creencias humanas (ya fuera la creencia tradicional en los dioses, ya la fe más reciente, pero a su juicio igualmente ingenua, en la capacidad humana para conocer la naturaleza de algo tan inmenso e indeterminado como el cosmos) fue abriendo el pensamiento a nuevas e inexploradas sendas. Como consecuencia de ello, el hombre alcanzó una posición más elevada que nunca. Fue cada vez más libre y autónomo, consciente de un mundo más extenso que contenía otras culturas y creencias aparte de las propias, consciente de su papel en la creación de su propia realidad. Sin embargo, había perdido significación en el esquema cósmico, el cual, en caso de existir, seguía su propia lógica sin preocuparse por el hombre griego ni por los valores de la cultura griega.

La perspectiva de los sofistas presentó también otros problemas. A pesar de los efectos positivos de su educación intelectual y del establecimiento de una pedagogía liberal como base de una formación eficaz del carácter, el escepticismo radical respecto de todos los valores condujo a algunos a defender

un oportunismo explícitamente amoral. Se enseñaba a los estudiantes a exponer argumentos verosímiles para defender prácticamente cualquier afirmación. Lo más perturbador era el deterioro que a la sazón se advertía en la situación política y ética de Atenas, a punto de entrar en crisis: la democracia, caprichosa y corrupta; la consecuente toma del poder de una oligarquía despiadada; el talante despótico que adoptaba el liderazgo ateniense en Grecia; guerras que empezaban con arrogancia y terminaban en desastre. En Atenas, la vida cotidiana contemplaba la inescrupulosa violación de los niveles éticos mínimamente humanos, evidentes en particular en el modo rutinario y a menudo cruel en que los ciudadanos atenienses explotaban a mujeres, esclavos y extranjeros. Toda esta evolución tenía orígenes y motivos particulares, siendo difícil culpar de ella a los sofistas. Sin embargo, en tan críticas circunstancias, la negación filosófica de valores absolutos y el elogio que los sofistas hacían del puro oportunismo parecían reflejar y exacerbar el espíritu inconformista de la época.

A pesar de su talante progresista y liberal, el humanismo relativista de los sofistas no resultaba del todo inocente. La ampliación del mundo a consecuencia de los primeros triunfos de Atenas había desestabilizado las antiguas certidumbres de ésta, que parecía necesitar un orden más amplio (universal, aunque conceptual) para poder comprender los acontecimientos. Las enseñanzas de los sofistas no proporcionaban ese orden, sino más bien un método para el éxito, pero cómo se definía el éxito era materia de discusión. Al parecer, era preciso revaluar la osada afirmación de la soberanía intelectual del hombre, la convicción de que, con su propio poder, el pensamiento del hombre podía proporcionar suficiente sabiduría para conducir bien su vida. Para las sensibilidades más conservadoras, el sistema helénico tradicional de creencias y sus valores intemporales se erosionaban peligrosamente, mientras que la razón y la habilidad verbal adquirían reputación poco menos que de infalible. En verdad, todo el desarrollo de la razón parecía haber socavado su propia base, pues la inteligencia humana se negaba a sí misma la capacidad para el auténtico conocimiento del mundo.

En este tenso clima cultural inició Sócrates su investigación filosófica, con el mismo escepticismo y el mismo individualismo que cualquier sofista. Un poco más joven que Pericles, Eurípides, Heródoto y Protágoras, pero contemporáneo de todos ellos, testigo de cómo el Partenón fue construido en la Acrópolis desde el comienzo hasta el fin, Sócrates se incorporó a la arena filosófica en el apogeo de la tensión entre la antigua tradición olímpica y el nuevo y vigoroso intelectualismo. Con su vida y su muerte extraordinarias, transformaría radicalmente el pensamiento griego mediante el establecimiento de un método y un ideal nuevos para la búsqueda de la verdad, y su persona misma se convertiría en ejemplo imperecedero de toda la filosofía posterior.

A pesar de la magnitud de la influencia de Sócrates, es poco lo que se sabe con certeza de su vida. Él mismo no escribió nada. El retrato más rico y coherente que podemos tener de él se encuentra en los diálogos de Platón, pero no está claro en qué medida las palabras e ideas que en ellos se le atribuyen reflejan realmente, la posterior evolución del pensamiento platónico (problema sobre el cual volveremos al final de este capítulo). Las noticias que han llegado a nosotros y que provienen de otros contemporáneos (Jenofonte, Esquines, Aristófanes, Aristóteles y los platónicos posteriores), aunque útiles, suelen ser de segunda mano y fragmentarias, muchas veces ambiguas y, en ocasiones, contradictorias. No obstante, expurgando en los primeros diálogos platónicos y cotejándolos con las otras fuentes es posible trazar un cuadro razonablemente fiable.

De todo ello se deduce que Sócrates fue un hombre de carácter e inteligencia singulares, imbuido de una pasión por la honestidad intelectual y la integridad moral realmente inusual en su época y en cualquier otra. Buscó insistentemente respuestas a preguntas que hasta ese momento nadie había formulado, intentó socavar los supuestos y las creencias convencionales para provocar un pensamiento más cuidadoso sobre cuestiones éticas, e incansablemente se entregó, e impulsó a aquellos con quienes conversaba, a la búsqueda de una

comprensión más profunda de aquello que constituía una buena vida. Sus palabras y sus hechos encarnaron la permanente convicción de que la autocrítica racional podía liberar al pensamiento humano de la esclavitud de la opinión falsa. Entregado a la tarea de descubrir la sabiduría y extraerla de los demás, Sócrates descuidó sus asuntos privados para dedicarse por entero al debate con sus conciudadanos. A diferencia de los sofistas, no cobraba por su enseñanza. Aunque intimaba con la elite de Atenas, era indiferente a la riqueza material y a los niveles convencionales de éxito. Sócrates daba la impresión de ser un hombre inusualmente en paz consigo mismo, si bien su carácter personal estaba lleno de paradójicos contrastes. Asombrosamente humilde aunque presuntuosamente seguro de sí, de maliciosa inteligencia aunque moralmente estricto, encantador y sociable aunque solitario y contemplativo, Sócrates era por encima de todo un hombre consumido por la pasión de la verdad.

Al parecer, en su juventud Sócrates estudió con cierto entusiasmo la ciencia natural de su época y examinó las diversas filosofías dedicadas al análisis especulativo del mundo físico. Sin embargo, terminó por encontrarlas insatisfactorias. El fárrago de teorías en conflicto mutuo producía más confusión que claridad, y sus explicaciones del universo exclusivamente en términos de causación material, haciendo caso omiso de la evidencia de inteligencia y propósito en el mundo, le parecían inadecuadas. Para Sócrates, esas teorías no eran conceptualmente coherentes ni moralmente útiles. En consecuencia, se apartó de la física y la cosmología y se dirigió a la ética y la lógica. Cómo se debe vivir, y cómo pensar con claridad acerca de cómo vivir, se convirtió en su preocupación predominante. Como declararía Cicerón tres siglos más tarde, Sócrates «trajo la filosofía del cielo a la tierra y la implantó en las ciudades y en los hogares de los hombres».

Semejante cambio ya se apreciaba en las ideas de los sofistas, que también se asemejaban a Sócrates en su preocupación por la educación, el lenguaje, la retórica y la argumentación. Pero la índole de las aspiraciones morales e intelectuales de Sócrates era muy diferente. Los sofistas se ofrecían a enseñar cómo llevar una vida de éxito en un mundo en el que todos los

criterios morales eran convenciones y todo conocimiento humano, relativo. Sócrates creía que una educación filosófica de ese tipo era intelectualmente errónea y moralmente perjudicial. En oposición al punto de vista de los sofistas, consideraba que su misión era encontrar una vía de conocimiento que trascendiera la mera opinión, dar forma a una moralidad que trascendiera la mera convención.

Cuando él era aún muy joven, el oráculo de Apolo, en Delfos, declaró que no había hombre más sabio que Sócrates. Tratando de contradecir al oráculo (como el propio filósofo señaló luego con su característica ironía), examinó asiduamente las creencias y el pensamiento de todos los que se consideraban sabios, para llegar a la conclusión de que él era más sabio que todos ellos, porque era el único que reconocía su ignorancia. Pero mientras que los sofistas habían sostenido que el auténtico conocimiento era inalcanzable, Sócrates sostenía más bien que el auténtico conocimiento aún no había sido alcanzado. Sus repetidas demostraciones de la ignorancia humana, tanto de la propia como de la ajena, no se proponían producir desesperación, sino humildad intelectual. Para Sócrates, el descubrimiento de la ignorancia no era el final de la tarea filosófica, sino el comienzo, pues únicamente por medio de este descubrimiento era posible empezar a superar los supuestos heredados, que oscurecían la verdadera naturaleza de lo que debía ser un ser humano. Sócrates pensaba que su misión personal era lograr que los demás se convencieran de su propia ignorancia, a fin de hallarse en mejores condiciones para buscar un conocimiento de cómo la vida debía ser vivida.

A juicio de Sócrates, cualquier intento de fomentar el éxito y la excelencia verdaderos en la vida humana tenía que tener en cuenta la realidad más íntima de un ser humano: su alma o psique. Tal vez sobre la base de su propio y desarrolladísimo sentido de la individualidad y el autocontrol, Sócrates aportó al pensamiento griego una nueva conciencia del significado capital del alma al atribuirle, por primera vez, la condición de asiento del despertar de la conciencia individual y del carácter moral e intelectual. Adoptó la máxima délfica «Conócete a ti mismo», pues creía que sólo a través del autoconocimiento, de

la comprensión de la propia psique, podía hallarse la auténtica felicidad. Todos los seres humanos buscan por naturaleza la felicidad, y ésta –pensaba Sócrates– se logra si se vive el tipo de vida que mejor sirva a la naturaleza del alma. La felicidad no es consecuencia de circunstancias físicas o externas, de la riqueza, el poder o la reputación, sino de vivir una vida buena para el alma.

Pero para vivir una vida auténticamente buena es preciso conocer la naturaleza y la esencia del bien. De lo contrario, se actuaría a ciegas, sobre la base de la mera convención o la simple conveniencia, y se llamaría bueno o virtuoso a algo cuando se conforma a la opinión popular o cuando sirve al placer del momento. Por el contrario –razonaba Sócrates–, si un hombre sabe qué es verdaderamente bueno –qué es beneficioso para él en el sentido más profundo–, actuará natural e inevitablemente con bondad. El saber qué es bueno será necesariamente causa de que el sujeto actúe sobre esa base, pues no hay hombre que elija deliberadamente lo que sabe que le dañará. Sólo se cae en la conducta errónea cuando un bien ilusorio es tomado por el auténtico bien. Del mismo modo, nadie hace el mal a sabiendas, pues el bien, por su naturaleza misma, es deseado en cuanto es conocido. En este sentido –sostiene Sócrates–, la virtud es conocimiento. Una vida verdaderamente feliz es una vida de acción recta dirigida de acuerdo a la razón. En consecuencia, la clave de la felicidad humana es el desarrollo de un carácter moral racional.

Para que una persona descubra una virtud genuina deben hacérsele preguntas difíciles. Para conocer la virtud es necesario descubrir el elemento común a todos los actos virtuosos, esto es, la esencia de la virtud. A fin de encontrar el verdadero carácter de la virtud, es preciso tomar, separar, analizar, poner a prueba el valor de cada juicio acerca de su naturaleza. No basta con citar ejemplos de diversos tipos de acciones virtuosas y decir que eso es la virtud misma, pues semejante respuesta no desvela la cualidad esencial única presente en todos los ejemplos, que es lo que hace de éstos ejemplos auténticos de virtud. Lo mismo sucede con la bondad, la justicia, el valor, la piedad, la belleza. Sócrates criticaba a los sofistas porque creían que, en última instancia, sólo se trataba de palabras, me-

ros nombres para designar convenciones humanas corrientes. En efecto, las palabras podían distorsionar y engañar, dar la impresión de verdad cuando carecían realmente de fundamento sólido. Pero las palabras también podían apuntar, como a un precioso misterio invisible, a algo auténtico y permanente. Encontrar la propia vía hacia esa realidad auténtica fue la tarea con que se enfrentó el filósofo.

Fue precisamente en el curso de esa tarea cuando Sócrates desarrolló su famosa forma dialéctica de razonamiento, que habría de convertirse en rasgo fundamental del carácter y la evolución del pensamiento occidental: el razonamiento a través del diálogo riguroso como método de investigación intelectual, con la intención de exponer creencias falsas y sacar a la luz la verdad. La estrategia típica de Sócrates consistía en formular una serie de preguntas a su interlocutor y analizar sin descanso una por una las implicaciones de las respuestas, para poner de manifiesto los defectos y las incoherencias inherentes a una creencia o enunciado determinados. Uno tras otro, los intentos de definir la esencia de algo eran rechazados, ya fuera porque las definiciones eran demasiado amplias, ya porque eran estrechas, ya por errar por completo el blanco. A menudo ocurría que ese análisis terminaba en absoluta perplejidad, mientras los interlocutores de Sócrates se sentían como paralizados. En esos momentos quedaba patente que, para Sócrates, la filosofía tenía menos que ver con el conocimiento de las respuestas correctas que con el denodado esfuerzo por descubrirlas. La filosofía era un proceso, una disciplina, una indagación de por vida. Practicar la filosofía a la manera socrática era someter continuamente los propios pensamientos a la crítica de la razón en el más riguroso diálogo con los demás. El auténtico conocimiento no era algo que se pudiera recibir simplemente de otro, de segunda mano, como una mercancía que se compra, tal como sucedía con los sofistas, sino que era un logro personal que sólo se obtenía al precio de la reflexión autocrítica y una lucha intelectual constante. «La vida que la crítica no ha puesto a prueba –declaraba Sócrates– no merece vivirse.»

Sin embargo, debido a su incesante interrogatorio a los demás, Sócrates no gozaba de la aceptación de todos, y hubo

quienes vieron una influencia peligrosamente desestabilizadora en el modo en que el filósofo estimulaba en sus discípulos un escepticismo crítico, debido a lo cual temieron que socavara la autoridad de la tradición y el Estado. En su concienzudo esfuerzo por encontrar el conocimiento seguro, Sócrates pasó gran parte de su vida combatiendo y superando a los sofistas en su propio terreno. Sin embargo, y por irónico que pueda parecer, fue clasificado entre estos últimos cuando, en el período de inestabilidad política que sufrió Atenas tras la desastrosa Guerra del Peloponeso, dos ciudadanos lo acusaron de impiedad y de corrupción de la juventud. Atrapado en una reacción contra varias figuras políticas, algunas de las cuales habían pertenecido a su círculo, Sócrates fue condenado a muerte. En esa situación se acostumbraba a proponer una pena alternativa de exilio, que probablemente era lo que los acusadores de Sócrates deseaban. Pero en todas las fases del juicio el filósofo se negó a traicionar sus principios y rechazó todos los ofrecimientos de fuga o de modificación de las consecuencias del veredicto. Afirmó que había llevado una vida correcta, aun cuando su misión de despertar a los demás lo condujera a la muerte, a la que, por lo demás, no temía, sino que recibía con los brazos abiertos como antesala de la eternidad. Al beber alegremente la cicuta, Sócrates se convirtió de buen grado en un mártir del ideal de filosofía que durante tanto tiempo había defendido.

El héroe platónico

Los amigos y discípulos que rodearon a Sócrates en sus últimos días se sintieron atraídos por un hombre que había encarnado su propio ideal de modo tan singular. Con su original síntesis de *eros* y *logos* (de pasión y pensamiento, amistad y argumento, deseo y verdad) la filosofía de Sócrates parece haber sido una expresión directa de su personalidad. Cada idea socrática y su articulación llevaba la marca de su carácter personal, de cuyo núcleo mismo parecía haber surgido. En verdad, tal como se lo retrata en la totalidad de los diálogos de Platón, fue precisamente esto –el hablar y el pensar con un

intelecto y una seguridad moral basada en el profundo conocimiento de sí mismo, que, por decirlo así, echaba raíces en las profundidades de su psique– lo que dio a Sócrates la capacidad para expresar una verdad en cierto sentido universal y fundada en la verdad divina misma.

Sin embargo, en su retrato del maestro, Platón no sólo destaca esta profundidad carismática de inteligencia y de alma. El Sócrates que recuerda Platón también desarrolló y expuso una posición epistemológica específica que llevó la estrategia dialéctica a su plenitud metafísica. Aquí nos extenderemos en el análisis de esta figura crucial valiéndonos de la interpretación más elaborada de Sócrates (y más decididamente «platónica») que se encuentra en los grandes diálogos centrales de Platón. Comenzando con el *Fedón*, y de una manera plenamente desarrollada en diálogos tales como *El Banquete* y *La República*, el personaje de Sócrates enuncia posiciones cada vez más alejadas de las que se le atribuyen en los primeros diálogos y de las que le atribuyen otras fuentes, como Jenofonte y Aristóteles. Si bien el hecho puede interpretarse de distintas maneras, parecería que Platón, al reflexionar acerca del legado de su maestro en el curso de su propia evolución intelectual, fue haciendo cada vez más explícito en estas posiciones más desarrolladas lo que veía implícito tanto en la vida como en los argumentos de Sócrates.

A medida que los diálogos progresan (y no está del todo claro cuál es su orden exacto), la primera actitud de Sócrates (presionar con sus exigencias de coherencia lógica y definiciones con significado y criticar todas las supuestas certezas de la creencia humana) se va desplazando hacia un nuevo nivel de argumentación filosófica. Tras haber investigado todos los sistemas de pensamiento de su época (desde las filosofías científicas de la naturaleza hasta los sutiles argumentos de los sofistas), Sócrates llegó a la conclusión de que todos ellos carecían de un sólido método crítico. A fin de aclarar en qué consistía su enfoque, decidió dedicarse no ya a los hechos, sino a los enunciados sobre los hechos. Para analizar estas proposiciones trataría cada una de ellas como si fuera una hipótesis, deduciría sus consecuencias y luego juzgaría su valor. La hipótesis cuyas consecuencias fueran verdaderas y coherentes

se afirmaría provisionalmente, pero no quedaría por ello probada, pues lo único que podía garantizar su verdad era una hipótesis aceptada de nivel superior.

Por último, según los diálogos centrales de Platón, tras una exhaustiva meditación y argumentación sobre estas cuestiones, Sócrates enunció su propio postulado básico para que sirviera como fundamento último del conocimiento y de los criterios morales: cuando algo es bueno o bello, lo es porque participa de una esencia arquetípica del bien o de la belleza, esencia absoluta y perfecta que existe en un nivel intemporal más allá de sus pasajeras manifestaciones particulares y que, en última instancia, no es accesible a los sentidos, sino únicamente al intelecto. Estos universales tienen una naturaleza real que trasciende la mera convención u opinión humana, así como también una existencia independiente que trasciende los fenómenos a los que dan forma. Gracias a la disciplina suprema de la filosofía, la mente humana puede descubrir y conocer estos universales intemporales.

Tal como la expone Platón, esta hipótesis de las «Formas» o «Ideas», aunque nunca probada, parece haber representado algo más que un resultado plausible del análisis lógico: una realidad apodíctica (absolutamente cierta y necesaria) más allá de todas las conjeturas, oscuridades e ilusiones de la experiencia humana. Su justificación filosófica, finalmente, era de índole epifánica, evidente por sí misma para el amante de la verdad que había alcanzado la meta distante de la iluminación. Lo que al parecer quería decir Platón era que, en la decidida atención de Sócrates a su alma y a su propio pensamiento, a la virtud moral y a la verdad intelectual, había tenido contacto con el orden mismo del mundo y le había sido desvelado. En el Sócrates de Platón, el pensamiento humano ya no dependía precariamente de sí mismo, sino que había encontrado una confianza y una certeza basadas en algo más fundamental. Así, para decirlo con el dramatismo con que lo enuncia Platón, el paradójico desenlace de la escéptica búsqueda socrática de la verdad fue el acceso final a la concepción, o a la visión, de las Ideas eternas (el Bien absoluto, la Verdad absoluta, la Belleza absoluta, etc.), en cuya contemplación culminó su larga investigación filosófica.

Para los modernos atenienses de las ciudades, la época de los héroes y los dioses míticos parecía haber quedado muy atrás en el tiempo, pero con el Sócrates de Platón renació el héroe homérico, convertido en héroe de la búsqueda intelectual y espiritual de absolutos en un reino amenazado por Escila y Caribdis: la sofística y el tradicionalismo. Lo que Sócrates reveló cuando hizo frente a su muerte fue una nueva forma de gloria inmortal, y fue precisamente en este acto de heroísmo filosófico donde el ideal homérico adquirió renovada significación para Platón y sus seguidores. Pues con la labor intelectual de Sócrates había nacido una realidad espiritual tan fundamental y omnicomprensiva que ni siquiera la muerte pudo oscurecer, sino que, por el contrario, le sirvió como carta de presentación definitiva. El mundo trascendente que se desvela en los diálogos de Platón (también ellos grandes obras literarias, como los poemas y los dramas épicos que ya honraban la cultura helénica) presenta un nuevo ámbito olímpico, un reino que refleja el nuevo sentido de orden racional, mientras recuerda al mismo tiempo la exaltada grandeza de las antiguas deidades míticas. El Sócrates del que habla Platón se ha mantenido fiel al desarrollo griego de la razón y del humanismo individualista. Pero en el curso de su odisea intelectual, al emplear críticamente y sintetizar las intuiciones de sus predecesores, forjó una nueva conexión con una realidad intemporal, ahora dotada también de significado filosófico, no sólo de numinosidad mítica. En Sócrates se abraza con confianza el pensamiento como fuerza esencial de la vida e instrumento indispensable del espíritu. El intelecto ha dejado de ser la mera herramienta útil de sofistas y políticos, o la remota propiedad de la especulación física y la oscura paradoja, para convertirse en la facultad divina mediante la cual el alma humana no sólo puede descubrir su propia esencia, sino también el significado del mundo. Todo lo que necesitaba esta facultad era despertar. Pero por arduo que sea el camino del despertar, ese divino poder intelectual se encuentra potencialmente tanto en lo grande como en lo humilde.

Así fue para Platón la figura de Sócrates: resolución y clímax de la búsqueda griega de la verdad, restaurador del fundamento divino del mundo, despertador del intelecto huma-

no. Sócrates y Platón reformularon y restauraron en un nuevo nivel lo que para Homero y el pensamiento arcaico había sido una conexión inseparable entre lo empírico y lo arquetípico, y que, en los nuevos tiempos, el naturalismo de los físicos jónicos y el racionalismo de los eleatas desafiaban cada vez más, mientras que el materialismo de los atomistas y el escepticismo de los sofistas lo habían eliminado por completo. En contraste con la indiferenciada visión arcaica, la relación entre lo arquetípico y lo empírico que se acababa de percibir era más problemática, dicotomizada y dualista. Este paso fue decisivo. Pero igualmente decisivo fue el subyacente fondo común con la visión mítica primordial, que venía así a redescubrirse. Para la comprensión platónica, el mundo volvía a estar iluminado por temas y figuras universales. Sus principios rectores volvían a ser cognoscibles por la mente humana. Los absolutos divinos volvían a regir el cosmos y a proporcionar un fundamento a la conducta humana. La existencia volvía a estar dotada de finalidad trascendente. El rigor intelectual y la inspiración olímpica ya no se oponían. Los valores humanos volvían a echar raíces en el orden de la naturaleza, aquéllos y éste configurados por la inteligencia divina.

Gracias a la restauración intelectual que Sócrates y Platón hicieron de la realidad sobrenatural de la lejana infancia homérica, completaba su círculo la búsqueda griega de claridad, orden y significado en la multiplicidad de la experiencia humana. Así, Platón unía su concepción con la visión arquetípica arcaica de la sensibilidad griega antigua, a la que, al mismo tiempo, daba nueva vida y nuevo significado.

Sócrates es la figura paradigmática de la filosofía griega y, en verdad, de toda la filosofía occidental. Sin embargo, no tenemos de él ningún escrito que pueda representar directamente sus ideas. Su vida y su pensamiento pasaron a la posteridad sobre todo a través del poderoso prisma de la interpretación platónica. El impacto que Sócrates produjo en el joven Platón fue lo suficientemente fuerte para que los diálogos platónicos parecieran llevar la impronta socrática casi en cada página y transmitir en su forma misma el espíritu dialéctico de la filosofía socrática, al punto de hacer prácticamente imposi-

bles las distinciones últimas entre el pensamiento de un filósofo y el del otro. El personaje de Sócrates desempeña el papel principal y expresa los temas centrales en la mayor parte de los diálogos importantes, y lo hace de tal manera que parece ser un fiel retrato de su idiosincracia personal. Establecer dónde termina el Sócrates histórico y dónde comienza el Sócrates platónico es un problema tremendamente ambiguo. En apariencia, su modesto reclamo de ignorancia contrasta con el conocimiento platónico de los absolutos; no obstante, el último parece haber surgido directamente del primero, como si esa humildad intelectual incondicional fuera el ojo de la aguja que da paso a la sabiduría universal. Por cierto que la búsqueda de la verdad y el orden que Sócrates persiguió toda su vida parece depender implícitamente de la fe en la existencia última de la verdad y el orden.[6] Además, el carácter y la orientación de sus argumentos, tal como son presentados no sólo en los primeros diálogos platónicos, sino también en las otras fuentes, sugieren con fuerza que Sócrates estaba comprometido, al menos lógicamente, con lo que más tarde se conocería como teoría de los universales.

El juicio y la ejecución de Sócrates por parte de la democracia ateniense dejó una impresión profunda en Platón, persuadiéndole de la falta de fiabilidad tanto de una democracia sin rumbo claro como de una filosofía sin criterios de valor; de ahí la necesidad de fundación absoluta de los valores para asegurar el éxito y la sabiduría de un sistema político y filosófico. Sobre la base de los datos históricos y literarios de que disponemos, parecería que la búsqueda personal de definiciones absolutas y certeza moral que realizó Sócrates, y muy probablemente también su sugerencia de alguna forma de doctrina de las Ideas, fue desarrollada y ampliada en un sistema global por la sensibilidad más abarcadora de Platón, quien incorporó intuiciones adicionales de diversos filósofos presocráticos, en particular de Parménides (la naturaleza inmutable y unitaria de la realidad inteligible), Heráclito (el flujo constante del mundo sensible) y, sobre todo, de Pitágoras (la inteligibilidad de la realidad a través de las formas matemáticas). Por tanto, las preocupaciones y estrategias más focalizadas de Sócrates se convirtieron en base de la enunciación más amplia

que hace Platón de las líneas y los problemas principales de la filosofía occidental posterior en todas sus áreas: lógica, ética, política, epistemología, ontología, estética, psicología y cosmología.

Platón se sirvió de la figura de Sócrates para expresar esta profundización y esta expansión en la formulación de la filosofía, que él creía noblemente ejemplificada en la vida de Sócrates. Pues en la visión de Platón, Sócrates se presentaba como encarnación viva de la bondad y de la sabiduría, que para Platón constituían los principios fundamentales del mundo y las metas más altas de la aspiración humana. Sócrates se convirtió, pues, no sólo en inspiración de la filosofía platónica, sino incluso en su personificación misma. Del arte de Platón surgió el Sócrates arquetípico, encarnación del platonismo.

Desde este punto de vista, Platón no se limitó a proporcionar un testimonio documental meramente literal del pensamiento de Sócrates, ni, en el extremo opuesto, usó a Sócrates como mero portavoz de sus ideas propias y completamente independientes. La relación de Platón con Sócrates parece haber sido más complicada, misteriosa, interpretativa y creativa, en la medida en que elaboró y transformó las ideas de su maestro para llevarlas a lo que, según él entendía, eran sus conclusiones inherentes, sólo que razonadas sistemáticamente y expresadas en términos metafísicos. A menudo Sócrates se refería a sí mismo como a una comadrona intelectual, pues por medio de su habilidad dialéctica sacaba a la luz la verdad latente en la mente de otra persona. Tal vez la filosofía platónica misma fue el fruto final y más pleno de esa labor de comadrona.

LA INVESTIGACIÓN DEL FILÓSOFO Y LA INTELIGENCIA UNIVERSAL

Pese a su devoción por la precisión dialéctica y a su rigor intelectual, la filosofía de Platón estaba impregnada de un tipo de romanticismo religioso que no sólo afectaba a sus categorías ontológicas, sino también a su estrategia epistemológica. Al igual que en el análisis de Eros en *El Banquete*, Platón des-

cribió las Ideas no tanto como objetos neutrales de desapasionada aprehensión racional, sino como esencias trascendentes que, cuando el filósofo puro las experimenta directamente, provocan una intensa respuesta emocional e incluso el arrebato místico. El filósofo es, literalmente, un «amante de la sabiduría» y aborda su tarea intelectual como una búsqueda romántica de significación universal. Para Platón, la realidad última no sólo es de naturaleza ética y racional, sino también estética. Lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello están efectivamente unidos en el supremo principio creador, que al mismo tiempo rige la afirmación moral, el rigor intelectual y el arrebato estético. En la más accesible de las Formas, en parte incluso visible al ojo físico, la Belleza abre la conciencia humana a la existencia de otras Formas y atrae al filósofo hacia la visión beatífica y el conocimiento de lo Verdadero y de lo Bueno. De ahí la sugerencia de Platón de que la visión filosófica más elevada sólo es posible para quien posee temperamento de amante. El filósofo debe dejarse poseer internamente por la forma más sublime de Eros: la pasión universal por restaurar una unidad anterior, por superar la escisión de lo divino y formar una unidad con ello.

Platón describía el conocimiento de lo divino como implícito en toda alma, pero olvidado. El alma, inmortal, tiene experiencia directa y contacto íntimo con realidades eternas anteriores al nacimiento, pero la condición humana posnatal de cautiverio corporal hace que el alma se olvide de cómo son de verdad las cosas. La meta de la filosofía es liberar el alma de esta triste condición, en la que se ve engañada por la imitación finita que oculta lo eterno. La tarea del filósofo consiste en «recordar» las Ideas trascendentes, en recuperar el conocimiento directo de las verdaderas causas y fuentes de todas las cosas.

En *La República*, Platón ilustró la diferencia entre el conocimiento auténtico de la realidad y la ilusión de las apariencias con una imagen impresionante. Los seres humanos son como prisioneros encadenados al muro de una oscura caverna subterránea, de tal manera que les resulta imposible girarse para contemplar la luz de un fuego que arde por encima y a una cierta distancia detrás de ellos. Cuando los objetos pasan

delante del fuego, los prisioneros toman equivocadamente como realidad lo que sólo son sombras proyectadas sobre la pared. Sólo quien se libere de las cadenas y abandone la caverna para salir al mundo externo podrá vislumbrar la realidad verdadera, aun cuando al exponerse por primera vez a la luz quede tan encandilado por su cegadora luminosidad que no esté en condiciones de reconocer su verdadero carácter. Sin embargo, una vez se habitúe a la luz y llegue a reconocer las causas verdaderas de las cosas, considerará preciosa la claridad de su nueva comprensión. Recordando su destino anterior entre los demás prisioneros, en que todos dedicaban sin cesar su actividad mental a la comprensión de meras ilusiones, preferirá, como Homero, soportar cualquier cosa del mundo real antes que verse forzado a vivir en el submundo de las sombras. En verdad, si se le pidiera que regresara a la caverna y, desacostumbrado ya a la oscuridad de ella, discutiera con los otros acerca de la manera como «comprenden» las sombras, lo más probable es que hiciera el ridículo y que no fuera capaz de persuadirlos de que lo que perciben sólo es un pálido reflejo de la realidad.

Para Platón, por tanto, la gran misión del filósofo era salir de la caverna de sombras efímeras y devolver su oscurecida mente a la luz arquetípica, la verdadera fuente del ser. Cuando habla de esta realidad superior, Platón une repetidamente luz, verdad y bondad. En *La República* sostuvo que la Idea del Bien era al reino inteligible lo que el Sol al reino visible: de la misma manera que el Sol permite crecer y manifestarse a los objetos del mundo visible, el Bien garantiza su existencia y su inteligibilidad a todos los objetos de razón. El logro de la virtud por parte del filósofo consiste precisamente en el descubrimiento de ese conocimiento luminoso que produce la armonía entre el alma humana y el orden cósmico de arquetipos, un orden regido e iluminado por la suprema Idea del Bien.

Sin embargo, para lograr liberarse del estado de oscuridad mental hace falta un continuo esfuerzo intelectual y moral, a fin de que el intelecto (que Platón considera la parte superior del alma) pueda surgir por encima de lo meramente sensible y físico para recuperar el perdido conocimiento de las Ideas. En ciertos diálogos (como en *La República*), Platón destacó el

poder de la dialéctica, o de la lógica rigurosamente autocrítica, para lograr este objetivo, mientras que en otros textos (como en *El Banquete* y la *Carta Séptima*) puso énfasis en un reconocimiento espontáneo por el intelecto intuitivo: una iluminación y momento de gracia, por así decir, tras una larga disciplina. Tanto en un caso como en el otro, el recuerdo de las Ideas es, al mismo tiempo, medio y meta del conocimiento verdadero.

Así, la principal recomendación filosófica de Platón se centraba en el esforzado desarrollo del intelecto y de la voluntad, con el incesante deseo de recuperar la unión perdida con lo eterno. A través de la labor de rememoración filosófica, la mente humana puede dar nacimiento a la sabiduría divina que fue su primera posesión. En consecuencia, la educación está al servicio del alma y de lo divino y no, como consideraban los sofistas, sólo al servicio de lo secular y lo humano. Además, la educación es un proceso a través del cual la verdad no se introduce en la mente desde fuera, sino que es «extraída» del interior. Así pues, la mente encuentra revelado dentro de sí misma tanto el conocimiento de su propia naturaleza como del universo, conocimiento que de lo contrario queda oculto por las oscuridades de la existencia mundana. Bajo la guía de Platón, la *paideia* clásica adquiría las dimensiones más profundas y espirituales de la Academia, institución que tenía tanto de monasterio como de universidad y que recogía el ideal de la perfección interior a través de la educación disciplinada.

La iluminación filosófica, pues, es el despertar a un conocimiento perdido y la rememoración de éste, un restablecimiento de la feliz intimidad del alma con todas las cosas. Aquí Platón afirma el aspecto redentor de la filosofía, pues el encuentro directo del alma con las Ideas eternas es lo que revela al alma su propia eternidad. Según el relato platónico de los últimos momentos de Sócrates, parece que éste apreciaba tanto ese estado de conciencia arquetípica que trascendía la existencia física, que expresó tranquilidad, e incluso ilusión, ante su muerte por ingestión de cicuta. Toda su vida, declaró, había estado dirigida a ese momento en que abrazaría la muerte, en que el alma podría por fin volver a la gloria de su estado inmortal. La afirmación tan apasionada de su confianza en

la realidad de lo eterno, junto con las frecuentes referencias de los diálogos al mito y a los misterios sagrados, sugiere que Sócrates y Platón pueden haber estado seriamente involucrados en las religiones mistéricas. En la visión platónica no sólo existía lo divino, como en la religión pública tradicional de Grecia, sino que además, por la senda de la filosofía, el alma podía alcanzar el conocimiento de su propia inmortalidad divina. Esa creencia apartaba a Platón de la tradición homérica, que había conservado límites relativamente estrictos entre los humanos mortales y los dioses eternos, y lo colocaba más bien en compañía de las religiones mistéricas, en las que la iniciación producía una revelación de la inmortalidad, y también en compañía de los pitagóricos, para quienes la filosofía misma proporcionaba la vía más alta a la iluminación y asimilación de lo divino. La afinidad de Platón con dichos grupos se reflejaba asímismo en su creencia de que las verdades superiores no debían comunicarse a todos, por temor a que fueran objeto de abuso. De ahí que no prefiriera el tratamiento directo, sino el diálogo, más ambiguo, que podía esconder –y, para el lector adecuadamente preparado, desvelar– las verdades más profundas de su filosofía.

Podría decirse que el dualismo de los valores platónicos característicos (el filósofo por encima del hombre común, la mente y el alma por encima de la materia, las Formas ideales preexistentes por encima del mundo fenoménico, lo absoluto por encima de lo relativo, la vida espiritual posterior a la muerte por encima de la vida física presente) reflejan la reacción del filósofo ante la crisis política, moral e intelectual de la Atenas de su tiempo. Aunque la era de Pericles creía en el progreso autónomo de la humanidad desde la ignorancia primitiva hacia la sofisticación civilizada, Platón solía tender a la visión más antigua que había expuesto Hesíodo, según la cual la humanidad había degenerado gradualmente a partir de una primitiva edad de oro. Platón fue testigo del progreso técnico del hombre pero también de su declive moral desde la inocencia más simple de los hombres de antaño, «que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses». Los logros humanos por sí mismos eran relativos y precarios. Sólo una sociedad fundada en principios divinos y gobernada por filó-

sofos divinamente informados podía salvar a la humanidad de su irracionalidad destructiva, y la vida mejor era la que se alejaba de la vida mundana y se dirigía al mundo de las Ideas eternas. El reino espiritual e inmutable precedía y sería por siempre superior a cualquier cosa que los seres humanos trataran de conseguir en el mundo temporal. Únicamente lo espiritual goza de auténtica verdad y de auténtico valor.

A pesar de todo este aparente pesimismo antimundano, la perspectiva de Platón estaba marcada por un cierto optimismo cósmico, pues detrás del oscuro flujo de acontecimientos postulaba el designio providencial de la sabiduría divina. Y a pesar de sus despegues de misticismo rapsódico, la filosofía de Platón era de naturaleza fundamentalmente racionalista, aunque su racionalismo descansara en un fundamento universal y divino y no en una lógica meramente humana. En efecto, en el corazón mismo de la concepción platónica del mundo se hallaba la noción de una inteligencia trascendente que rige y ordena todas las cosas: la Razón divina es «el rey del cielo y de la tierra». El universo, en última instancia, no está regido por el azar, la mecánica materialista o la necesidad ciega, sino por «una prodigiosa inteligencia reguladora».

Platón también reconocía en la composición del mundo un elemento irreductible de pertinaz azar e irracionalidad, al que se refería con el término *ananké*, o Necesidad. Para Platón, lo irracional se asociaba a la materia, el mundo sensible y el deseo instintivo, mientras que lo racional se asociaba al alma, lo trascendente y el deseo espiritual.[7] *Ananké*, la ausencia de propósito y la azarosa irracionalidad en el universo, se resiste a la plena conformidad con la Razón creadora. Ensombrece la perfección arquetípica, oscureciendo su pura expresión en el mundo concreto. La Razón se impone a la Necesidad en la mayor parte del mundo, de modo que éste se conforma a una finalidad buena, pero en ciertos puntos la Razón no puede imponerse a la causa errante, de donde la existencia del mal y el desorden en el mundo. Como creación finita, el mundo es necesariamente imperfecto. Sin embargo, precisamente a causa de su problemática naturaleza, la *ananké* sirve como impulso para el ascenso del filósofo desde lo visible a lo trascendente. Aunque el azar y la necesidad irracional son reales

y tienen su lugar, existen dentro de una estructura mayor configurada y gobernada por la inteligencia universal, la Razón, que mueve todas las cosas de acuerdo con una sabiduría última, la Idea del Bien.

Aquí Platón dio plena expresión a un principio que se había acuñado en la filosofía griega anterior y que desempeñaría un papel clave en su desarrollo posterior. En la Atenas de Pericles, Anaxágoras había propuesto que el *Nous*, Mente o Inteligencia, era una fuente trascendente del orden cósmico. Tanto Sócrates como Platón se sintieron atraídos por el primer principio de Anaxágoras, con su sugerencia de una teleología racional como base de la existencia del universo. Sin embargo, les decepcionaba, como le ocurrió más tarde a Aristóteles, que Anaxágoras no hubiera desarrollado más este principio en su propia filosofía (que era predominantemente materialista, como la de los atomistas), y particularmente que no hubiera explicitado la bondad intencional de la mente universal. Pero alrededor de medio siglo antes de Anaxágoras, el poeta y filósofo Jenófanes, al criticar las deidades antropomórficas de la tradición popular ingenua, había postulado un único Dios supremo, una divinidad universal que ejercía su influencia en el mundo por medio de la pura intelección y que, en esencia, se identificaba con el mundo mismo. Poco después, otro filósofo presocrático, el solitario y enigmático Heráclito, introdujo una concepción inmanentista de la inteligencia divina con su empleo de la palabra *logos* (que originariamente significaba «palabra», «lenguaje» o «pensamiento») para designar el principio racional que gobernaba el cosmos. Todas las cosas están en movimiento constante y, sin embargo, se hallan fundamentalmente relacionadas y ordenadas a través del Logos universal, que se manifiesta también en la capacidad racional del ser humano. Heráclito asociaba el Logos con el fuego, el cual, como todo el mundo heraclíteo, nace de la rivalidad, se consume eternamente y está en constante movimiento. La ley del Logos universal hace que todo se defina, tienda y en el fondo sea equilibrado por su opuesto, de modo que, en última instancia, todos los opuestos constituyen una unidad. La más hermosa armonía está compuesta por elementos en mutua tensión. Heráclito afirmaba que la

mayoría de los seres humanos, por incomprensión del Logos, vive como dormida e inmersa en un falso sueño mundano; por tanto, en un estado de constante desarmonía. Los seres humanos deberían tratar de comprender el Logos de la vida y, a través de él, despertar a una vida de cooperación inteligente con el orden más profundo del universo.

Pero fueron los pitagóricos quienes, tal vez más que cualquier otra escuela, insistieron en la inteligibilidad del mundo y enseñaron el valor espiritual inherente a la penetración científica de sus misterios para llegar a la unión extática entre el alma humana y el cosmos divino. Para los pitagóricos, lo mismo que, más tarde, para el platonismo, los modelos matemáticos susceptibles de ser descubiertos en el mundo natural «secretaban» (por decirlo así) un significado más profundo, que conducía al filósofo más allá del nivel material de la realidad. Descubrir las formas matemáticas reguladoras en la naturaleza equivalía a revelar la inteligencia divina misma que gobernaba su creación con perfección y orden trascendentes. El descubrimiento pitagórico de que la armonía de la música era matemática y los tonos armónicos eran producidos por cuerdas cuyas medidas estaban determinadas por relaciones numéricas simples, fue recibido como una revelación religiosa. Estas armonías matemáticas tenían una existencia intemporal como modelos espirituales, de los que derivaban los tonos de toda música audible. Los pitagóricos creían que todo el universo, y sobre todo el cielo, estaba ordenado según principios esotéricos de armonía, configuraciones matemáticas que expresaban una música celestial. Comprender las matemáticas era haber hallado la clave de la sabiduría creativa divina.

Los pitagóricos también enseñaban que estas formas veían la luz por primera vez en la mente humana y luego en el cosmos. Las leyes matemáticas de los números y las figuras sólo se reconocen en el mundo exterior después de que han sido establecidas por la inteligencia humana. Así, el alma humana descubre que su esencia e inteligencia es la misma que la oculta en la naturaleza. Únicamente entonces se ilumina en el alma el significado del cosmos. A través de la disciplina intelectual y moral, la mente humana puede llegar a la existencia y las

propiedades de las Formas matemáticas, para comenzar luego a desentrañar los misterios de la naturaleza y del alma humana. Se suponía que Pitágoras había sido el primero en aplicar al mundo la palabra *kosmos*, cuyo significado era una peculiar combinación griega de orden, perfección estructural y belleza, y que en adelante se entendió a menudo en ese sentido pitagórico. Como Platón vuelve a afirmar, descubrir el *kosmos* en el mundo era desvelar el *kosmos* en la propia alma. En la vida mental del hombre se revelaba el espíritu del mundo. Aquí, la máxima socrática «Conócete a ti mismo» no era el credo de un subjetivismo introspectivo, sino una guía hacia la comprensión universal.

La creencia de que el universo posee una inteligencia reguladora global y es regido de acuerdo con ella, y de que esta misma inteligencia se refleja en la mente humana, infundiéndole la capacidad para conocer el orden cósmico, fue uno de los principios más característicos y recurrentes en la tradición central del pensamiento helénico. Tras Platón, los términos *logos* y *nous* se asociaron una y otra vez tanto a las concepciones filosóficas del conocimiento humano como al orden universal; por lo demás, sus significados se elaboraron cada vez más a través de Aristóteles, los estoicos y el platonismo posterior. En el transcurso de la filosofía antigua, se empleó *logos* y *nous* de diferentes maneras con los significados de mente, razón, intelecto, principio de organización, pensamiento, palabra, lenguaje, sabiduría y sentido, en cada caso tanto en relación con la razón humana como con una inteligencia universal. Finalmente, ambos términos acabaron por denotar la fuente transcendente de todos los arquetipos, así como el principio providencial del orden cósmico que, a través de los arquetipos, continúa impregnando el mundo creado. Como medio por el que la inteligencia humana podía alcanzar la comprensión universal, el Logos fue un principio divino de revelación que operaba simultáneamente en el seno de la mente humana y en el mundo natural. La más elevada búsqueda del filósofo consistía en alcanzar la realización interior de esa arquetípica Razón del mundo, en aprehender y dejarse aprehender por este supremo principio racional-espiritual que ordenaba y a la vez revelaba.

Entre otros muchos temas y conceptos importantes que se analizan en los diálogos platónicos, existe uno en particular que requiere nuestra atención en este momento. Se trata de un aspecto del pensamiento de Platón que ejerció una influencia decisiva en la evolución de la cosmovisión occidental, no sólo porque echó las bases de la cosmología del mundo clásico tardío, sino porque resurgió con decisivo vigor en el nacimiento de la ciencia moderna. Quizás haya sido el factor más importante, tanto por el dinamismo como por la continuidad que dio al esfuerzo del pensamiento occidental por comprender el cosmos físico.

Platón recomendó un campo de estudio, la astronomía, como particularmente importante para la adquisición de sabiduría filosófica, y señaló un problema en especial que requería solución. Este problema (la explicación matemática de los movimientos erráticos de los planetas) tenía tanta importancia para Platón que señaló la necesidad de resolverlo como si se tratara de una cuestión religiosa urgente. La naturaleza del problema (en verdad, su mera existencia) ilumina con toda claridad el carácter de la cosmovisión platónica, subrayando no sólo sus propias tensiones internas sino también su papel de bisagra entre el antiguo cosmos mitológico y el universo de la ciencia moderna. Pues el misterio de los planetas, tal como lo formula Platón, así como la larga y ardua lucha por desvelarlo, culminaría dos mil años después con las obras de Copérnico y Kepler y con la Revolución Científica que ellos iniciaron.

Para seguir el curso de esta notable línea de pensamiento de Platón a Kepler, deberemos antes intentar reconstruir, siquiera en forma resumida, la visión del cielo anterior a Platón, específicamente la que se asociaba a los primeros astrónomos-astrólogos del antiguo reino mesopotámico de Babilonia. Pues fue precisamente en estos lejanos orígenes, cerca de dos milenios antes de Cristo, donde nació la cosmología occidental.

Al parecer, ya en tiempos muy remotos los observadores antiguos tomaron nota de una diferencia clave entre el reino

celeste y el terrenal. Mientras que la vida en la Tierra presentaba por doquier la marca del cambio, la impredictibilidad, la generación y la degeneración, los cielos parecían poseer una regularidad y una luminosa belleza que hacían de ellos un reino de un orden completamente distinto y superior. Mientras que las observaciones del cielo seguían revelando esa inmutable regularidad e incorruptibilidad noche tras noche, siglo tras siglo, las observaciones de la existencia terrenal, por el contrario, revelaban una incesante mutación. Las plantas y los animales, los mares y el tiempo atmosférico se alteraban incesantemente, los seres humanos morían y nacían, civilizaciones enteras surgían y desaparecían. Los cielos parecían poseer un orden temporal que trascendía el tiempo humano, un orden temporal que sugería la eternidad misma. También era evidente que los movimientos de los cuerpos celestes influían de diferentes maneras en la existencia en la Tierra: por ejemplo, traían con infalible constancia el amanecer después de cada noche, o la primavera después de cada invierno. Determinadas alteraciones estacionales de las condiciones climáticas, como sequías, inundaciones y mareas, parecían coincidir con fenómenos específicos del cielo. Y mientras el cielo parecía ser un vasto y lejano espacio más allá del alcance humano, poblado por puntos luminosos e insustanciales, brillantes como joyas, el medio terrestre era inmediato y tangible y estaba compuesto por materiales evidentemente más burdos, como la roca y el polvo. El reino celestial parecía expresar –en realidad, parecía ser– la verdadera imagen de la transcendencia. Quizá porque el cielo se distinguía por estas cualidades extraordinarias (apariencia luminosa, orden intemporal, localización trascendente, efectos terrestres y una majestad que todo lo abarcaba), los antiguos veían el reino celestial como la residencia de los dioses. El cielo estrellado reinaba allá arriba como una imagen de las deidades míticas, su encarnación visible. Desde este punto de vista, el cielo no era tanto una metáfora de lo divino como su auténtica materialización.

El carácter divino del cielo dirigía forzosamente la atención humana a las configuraciones y los movimientos de las estrellas, considerando los acontecimientos significativos del reino celeste como signos de acontecimientos paralelos en la

vida terrestre. En las ciudades imperiales de la antigua Babilonia, siglos de observaciones continuadas y cada vez más precisas, a fin de realizar presagios y cálculos de calendario, dieron origen a un inmenso cuerpo de registros astronómicos sistemáticos. Pero cuando esas observaciones, así como sus correspondencias mitológicas, llegaron al medio cultural de los primeros filósofos griegos y se encontraron con la exigencia helénica de una explicación racional y natural coherente, se creó una dimensión completamente nueva en la especulación cosmológica. Mientras que para otras culturas contemporáneas el cielo, lo mismo que el conjunto del mundo, seguía siendo sobre todo un fenómeno mitológico, para los griegos el cielo se relacionaba también con construcciones geométricas y explicaciones físicas, que eran a su vez componentes básicos de su naciente cosmología. Los griegos iniciaron la exigencia de una cosmología que no sólo mostrara un universo con sentido (como ya hacían los sistemas mitológicos arcaicos), sino también que presentara una estructura física y matemática coherente del universo, capaz de explicar las detalladas observaciones sistemáticas del cielo.[8]

A partir de la nueva perspectiva naturalista, algunos de los primeros filósofos griegos, como los jónicos y los atomistas, comenzaron a pensar que el cielo estaba compuesto de diversas sustancias materiales cuyos movimientos venían determinados mecánicamente. Pero la evidencia de que los movimientos celestes mantenían un orden coherente, en perfecta conformidad con los modelos matemáticos, constituyó para muchos griegos un hecho sobrecogedor. Para Platón, en particular, ese orden matemático revelaba que el cielo era la expresión visible de la Razón divina y la materialización del *anima mundi*, el alma viva del universo. En su diálogo cosmológico, el *Timeo*, Platón describió las estrellas y los planetas como imágenes visibles de deidades inmortales, cuyos movimientos perfectamente regulados eran paradigmas del orden trascendente. Dios, el artista y creador primordial (Demiurgo) que había hecho el mundo a partir del caos de la materia originaria, había creado el cielo como imagen móvil de la eternidad, girando según Ideas matemáticas perfectas que a su vez crean y establecen los ritmos del tiempo. Platón creía que en

el encuentro del hombre con los movimientos celestes se hallaba el origen del razonamiento humano acerca de la naturaleza de las cosas, de las divisiones del día y el año, de los números y las matemáticas y hasta de la propia filosofía, el más liberador de los regalos que los dioses hicieron a la humanidad. El universo era la manifestación de la Razón divina, y sólo en el cielo esa razón se manifestaba plenamente. Si los primeros filósofos habían pensado que el cielo sólo contenía objetos materiales en el espacio, para Platón su orden matemático evidente demostraba otra cosa. Lejos de tratarse de un espacio sin alma de piedras y polvo móviles, el cielo contenía las verdaderas fuentes del orden del mundo.

En consecuencia, Platón insistió en el valor del estudio de los movimientos del cielo, pues la armoniosa simetría de las revoluciones celestes constituía una perfección espiritual directamente accesible para el entendimiento humano. Gracias a su propia dedicación a las cosas divinas, el filósofo podía despertar la divinidad en sí mismo y poner su propia vida en armonía inteligente con el orden celeste. Con la misma actitud espiritual de sus antecesores pitagóricos, Platón otorgó a la astronomía una categoría de primer nivel entre los estudios que su educación ideal exigía al filósofo-gobernante, pues la astronomía desvelaba las Formas eternas y las divinidades que gobernaban el cosmos. Sólo aquella persona que se hubiera dedicado plena y personalmente a tales estudios, y que a través de su prolongado esfuerzo hubiera comprendido el orden divino de las cosas tanto en el cielo como en la Tierra, estaba en condiciones de ser el guardián justo de un estado político. La creencia tradicional e irreflexiva en la existencia de los dioses era aceptable para las masas, pero de un futuro gobernante debía esperarse que dominara todas las pruebas posibles de la divinidad del universo. También debía ser capaz de considerar la multiplicidad y percibir lo uno, la divina unidad inteligente detrás de la aparente diversidad. El campo paradigmático para este imperativo filosófico era la astronomía, ya que por encima de todos los fenómenos pasajeros del mundo se hallaba la perfección intemporal del cielo, cuya manifiesta inteligencia podía guiar la vida del filósofo y despertar la sabiduría en su alma.

Comenzando por Tales (famoso por haber predicho un eclipse) y Pitágoras (a quien se atribuye haber sido el primero en concluir que la Tierra era una esfera y no un disco plano, como creían Homero y Hesíodo), cada uno de los principales filósofos griegos había aportado nuevas intuiciones relativas al carácter del cosmos y su estructura aparente. En la época de Platón, las continuadas observaciones del cielo habían mostrado un cosmos que, para la mayoría de los observadores, parecía estructurado en dos esferas concéntricas, de las cuales la vasta esfera exterior de las estrellas giraba diariamente hacia el oeste alrededor de la esfera mucho más pequeña de la Tierra, que permanecía inmóvil en el centro exacto del universo. El Sol, la Luna y los planetas giraban aproximadamente en sincronía con la esfera estrellada exterior y se movían en algún lugar del espacio entre la Tierra y las estrellas. La claridad conceptual de este esquema de las dos esferas, que explicaba fácilmente el movimiento diario general del cielo, permitió poco a poco a los astrónomos griegos percibir claramente lo que los babilonios ya habían observado, pero que únicamente para los griegos, dada su pasión por la lúcida comprensión geométrica, constituía un fenómeno perturbador. En efecto, este fenómeno era lo bastante problemático para desafiar la ciencia toda de la astronomía y poner en peligro el esquema divino del cielo. Se había hecho evidente que varios cuerpos celestes no se movían con la misma eterna regularidad que el resto, sino que «erraban» (la raíz griega de la palabra «planeta», *planétes*, significaba «errante» y se refería tanto al Sol y la Luna como a los otros cinco planetas visibles: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno). No sólo se trataba de que el Sol (en el curso de un año) y la Luna (en un mes) se desplazaran gradualmente hacia el este a través de la esfera estrellada, en dirección opuesta al movimiento diario de todo el cielo hacia el oeste. Lo más asombroso era que los otros cinco planetas presentaban ciclos notablemente incoherentes, en los que completaban órbitas hacia el este, se movían periódicamente a velocidades superiores o inferiores respecto de la de las estrellas fijas y, a veces, se detenían por completo e invertían su dirección, mientras emitían diversos grados de luminosidad. Los planetas desafiaban inexplicablemente la sime-

tría perfecta y la uniformidad circular de los movimientos celestes.

Debido a su equiparación de la divinidad con el orden, de la inteligencia y el alma con la perfecta regularidad matemática, la paradoja de los movimientos planetarios parece haber impresionado muy particularmente a Platón, que fue el primero en exponer el problema y en proporcionar orientaciones para su solución. Para Platón, la prueba de la divinidad del universo revestía suprema importancia, pues únicamente con esa certeza podía darse un fundamento firme a la actividad humana, política y ética. En *Las Leyes* mencionó dos razones para creer en la divinidad: su teoría del alma (según la cual todos los seres y movimientos son causados por el alma, que es inmortal y superior a las cosas físicas a las que anima) y su concepción del cielo como cuerpos divinos gobernados por una inteligencia suprema y un alma del mundo. Las irregularidades planetarias y la multiplicidad de movimientos errátiles parecían contradecir ese perfecto orden divino y, en consecuencia, poner en peligro la fe en la divinidad del universo. Ahí residía la importancia del problema. Estaba en juego una parte del bastión religioso de la filosofía platónica. De hecho, Platón consideraba una blasfemia llamar «errante» a un cuerpo celeste, cualquiera que fuese.

Pero Platón no se limitó a identificar el problema y definir su importancia. También propuso, con notable confianza, una hipótesis específica y, a largo plazo, extremadamente fructífera: que los planetas, en aparente contradicción con la evidencia empírica, se desplazan en realidad según órbitas únicas y uniformes de perfecta regularidad. Aunque pareciera que, aparte de la fe de Platón en las matemáticas y en la divinidad del cielo, muy poca cosa habría podido sostener dicha creencia, lo cierto es que obligó a los futuros filósofos a luchar con los datos planetarios y a encontrar «los movimientos uniformes y ordenados que permiten explicar los movimientos aparentes de los planetas»; es decir, a descubrir las formas matemáticas ideales que revelaran los movimientos verdaderos.[9] Era necesario dominar la astronomía y las matemáticas para penetrar en el misterio del cielo y captar su inteligencia divina. El empirismo ingenuo, que tomaba por verdadera la apa-

riencia de los movimientos planetarios múltiples y erráticos, debía ser superado por el razonamiento matemático crítico que desvela la esencia simple, uniforme y trascendente de los movimientos celestes. La tarea del filósofo consistía en «salvar los fenómenos», esto es, en redimir el desorden aparente de los cielos empíricos a través de la penetración teórica y del poder de las matemáticas.

Naturalmente, «salvar los fenómenos» fue, en cierto sentido, la meta principal de toda la filosofía platónica: descubrir lo eterno detrás de lo temporal, conocer la verdad oculta dentro de lo aparente, vislumbrar las Ideas absolutas que reinan supremas detrás y dentro del flujo del mundo empírico. Pero en este punto la filosofía de Platón era sometida a examen, por así decirlo, en su confrontación abierta con un problema empírico específico, bajo la atenta mirada de las futuras generaciones. El problema sólo era importante en virtud de los supuestos de los griegos, y en particular de Platón, acerca de la geometría y la divinidad, según los cuales ambas estaban intrínsecamente asociadas entre sí y con los cielos. Pero las consecuencias a largo plazo de tales supuestos (consecuencias que se desarrollarían a partir de siglos de análisis de los movimientos planetarios) terminarían por ser singularmente contrarias a su fundamento platónico.

Por tanto, encontramos aquí muchos de los elementos más característicos de la filosofía platónica: la búsqueda de una creencia en lo absoluto y lo unitario por encima de lo relativo y lo diverso; la divinización del orden y el rechazo del desorden; la tensión entre observación empírica y Formas ideales; la actitud ambivalente respecto del empirismo como algo a emplear sólo para superarlo; la asimilación de las deidades míticas primordiales a las Formas racionales y matemáticas; la asimilación de los dioses múltiples (las deidades celestes) al Dios único (el Creador y la Inteligencia suprema); la importancia religiosa de la investigación científica y, por último, las consecuencias complejas e incluso antitéticas que el pensamiento de Platón habría de tener para el desarrollo posterior de la cultura occidental.

Antes de abandonar a Platón, revisemos brevemente los diversos métodos de adquisición del conocimiento que se sugieren en el curso de los diálogos platónicos. El conocimiento de las Ideas trascendentes, principios rectores de la inteligencia divina, era el fundamento de la filosofía platónica, y se creía que el acceso a este conocimiento arquetípico estaba mediatizado por diferentes modalidades cognitivas (normalmente solapadas) que implicaban diferentes grados de compromiso con la experiencia. El modo más directo de conocer las ideas era un salto intuitivo de aprehensión inmediata, considerado también como un recuerdo del conocimiento previo del alma inmortal. La necesidad lógica de las Ideas podía descubrirse mediante el meticuloso análisis intelectual del mundo de la experiencia empírica, tanto a través de la dialéctica como de las matemáticas. Además, se podía acceder a la realidad trascendente a través de la contemplación astronómica y de la comprensión del cielo, que mostraban la geometría móvil de los dioses visibles. También podía alcanzarse lo trascendente a través del mito y de la imaginación poética, así como gracias a un cierto tipo de resonancia estética en el interior de la psique, atraída por la velada presencia de lo arquetípico en el seno mismo del mundo fenoménico. De este modo, la intuición, la memoria, la estética, la imaginación, la lógica, las matemáticas y la observación empírica desempeñaban, cada una de ellas, un papel específico en la epistemología de Platón, tal como sucedía con el deseo espiritual y la virtud moral. Pero lo empírico fue siempre desdeñado, al menos en su empleo acrítico, pues se lo consideraba más un obstáculo que una ayuda en la empresa filosófica. Éste fue el legado que Platón dejó a su discípulo más brillante, Aristóteles, quien estudió durante veinte años en la Academia de Platón antes de enunciar su propia y distintiva filosofía.

ARISTÓTELES Y EL EQUILIBRIO GRIEGO

Podría decirse que con Aristóteles, Platón bajó a la tierra. Y si, desde un punto de vista platónico, la luminosidad del universo basado en las Ideas trascendentes quedó devaluada

en el proceso, otros señalan que con Aristóteles el mundo se hizo mucho más inteligible y consideran que su enfoque fue una modificación necesaria del idealismo de Platón. La comprensión del talante básico de la filosofía y la cosmología de Aristóteles es indispensable para comprender el posterior desarrollo del pensamiento occidental y su sucesión de visiones del mundo. En efecto, Aristóteles proporcionó un lenguaje y una lógica, un fundamento y una estructura, y, lo que no es menos importante, un adversario de formidable autoridad (primero contra el platonismo y luego contra el temprano pensamiento moderno) sin el cual la filosofía, la teología y la ciencia de Occidente no se habrían desarrollado como lo hicieron.

La tarea de descubrir el carácter exacto y el desarrollo del pensamiento de Aristóteles presenta un conjunto de dificultades diferentes de aquellas a las que debe enfrentarse el intérprete de Platón. Prácticamente ninguna de las obras de Aristóteles que han llegado hasta nosotros fue pensada para su publicación. Las obras que el mismo Aristóteles publicó se perdieron. Eran obras marcadamente platónicas en la doctrina y escritas en un lenguaje literario popular, en tanto que las que sobrevivieron son tratados densos, redactados para uso académico en forma de apuntes para clases y textos destinados a estudiantes. Estos últimos escritos fueron compilados, editados y titulados por pensadores aristotélicos varios siglos después de la muerte del filósofo. El intento moderno de seguir el desarrollo de Aristóteles a partir de este material tan transformado no ha dejado de producir resultados equívocos, y sus juicios sobre ciertos problemas permanecen aún oscuros. Sin embargo, el carácter general de su filosofía está claro y, por lo tanto, es posible sugerir una teoría general de esta evolución.

Parece que después de un período inicial en que su pensamiento todavía reflejaba una fuerte influencia platónica, Aristóteles comenzó a construir una posición filosófica netamente diferenciada de la de su maestro. Su diferencia crucial era la naturaleza precisa de las Formas y su relación con el mundo empírico. El temperamento intelectual de Aristóteles lo llevaba a tomar el mundo empírico como algo plenamente

real en sí mismo. No podía aceptar la conclusión platónica de que el fundamento de la realidad se hallaba en un reino inmaterial y completamente trascendente de entes ideales. Aristóteles creía que la verdadera realidad no era un mundo imperceptible de Ideas eternas, sino un mundo perceptible de objetos concretos. La teoría de las Ideas le parecía inverificable y llena de dificultades lógicas.

Para combatir esa teoría, Aristóteles enunció su doctrina de las categorías. Puede decirse que las cosas «son» de distintas maneras. Un caballo blanco y alto es en cierto sentido «alto»; en otro sentido, «blanco», y en otro sentido aún, un «caballo». Sin embargo, estas diferentes maneras de ser no tienen la misma categoría ontológica, pues la existencia de la altura y la blancura del caballo depende por completo de la realidad primaria del caballo particular. El caballo es sustancial en la realidad de una manera en que no lo son los adjetivos que lo describen. Para distinguir entre estas diferentes maneras de ser, Aristóteles introduce la noción de categorías: el caballo particular es una sustancia, que constituye una categoría; su blancura es una cualidad, que constituye otra categoría. La sustancia es la realidad primaria, de la cual depende la existencia de la cualidad. De las diez categorías que estableció Aristóteles, la sustancia («este caballo») es la única que designa la existencia concreta e independiente, mientras que las otras –cualidad («blanco»), cantidad («alto»), relación («más rápido que») y las demás– son formas de ser derivadas, en tanto que sólo existen en relación con una sustancia individual. Una sustancia es ontológicamente primaria, mientras que los otros tipos de ser que se pueden predicar de ella son derivados. Las sustancias subyacen a todo lo demás y son sus sujetos. Si las sustancias no existieran, no existiría nada.

Para Aristóteles, el mundo real es un mundo de sustancias individuales distintas y separadas entre sí, si bien se caracterizan por las cualidades u otros tipos de ser que tienen en común con otras sustancias individuales. Sin embargo, esta comunidad no implica la existencia de una Idea trascendente de la cual derivara la cualidad común. La cualidad común es un universal que el intelecto reconoce en las cosas sensibles, pero no es un ente subsistente por sí mismo. El universal

puede distinguirse conceptualmente del individuo concreto, pero no es independiente. No es por sí mismo una sustancia. Platón había pensado que cosas tales como «blancura» y «altura» poseían una existencia independiente de las cosas concretas en las que pudieran aparecer, pero para Aristóteles esa doctrina era insostenible. El error, afirmaba, residía en la confusión de Platón respecto de las categorías, pues trataba la cualidad, por ejemplo, como si fuera una sustancia. Hay muchas cosas que pueden ser bellas, pero eso no quiere decir que haya una Idea trascendente de lo Bello. La Belleza existe únicamente si en algún momento una sustancia concreta es bella. El hombre individual Sócrates es primario, mientras que su «bondad» sólo existe en la medida en que se halla en el Sócrates particular concreto. En oposición a la realidad primaria de una sustancia, una cualidad sólo es una abstracción, aunque no es una mera abstracción mental, pues se basa en un aspecto real de la sustancia en la que reside.

Al colocar las Ideas de Platón entre los universales –cualidades comunes que la mente podía aprehender en el mundo empírico, pero que no tenían una existencia independiente de ese mundo–, Aristóteles puso patas arriba la ontología de Platón. Para Platón, lo particular era menos real, un derivado de lo universal; para Aristóteles, lo universal era menos real, un derivado de lo particular. Los universales eran necesarios para el conocimiento, pero no existían como entes con existencia propia en un reino trascendente. Para Aristóteles, las Ideas de Platón eran una duplicación idealista innecesaria del mundo real de la experiencia cotidiana, y un error lógico.

Pero los análisis posteriores del mundo, específicamente del cambio y del movimiento, sugirieron a Aristóteles la necesidad de introducir una explicación más compleja de las cosas, lo cual, paradójicamente, acercó su filosofía al espíritu de Platón, a la vez que acentuó aún más su carácter distintivamente aristotélico. Una sustancia, concluía Aristóteles, no es una simple unidad de materia, sino una estructura inteligible o forma (*eidos*) encarnada en la materia. Si bien la forma es totalmente inmanente y no existe de modo independiente de su encarnación material, es precisamente ella la que da a la sustancia su esencia distintiva. Así, una sustancia no es sólo «este

hombre» o «este caballo» en simple oposición a sus cualidades y otras categorías, ya que lo que hace que estas sustancias sean lo que son es su específica composición de materia y forma, esto es, el hecho de que su sustrato material haya sido estructurado por la forma de un hombre o de un caballo. Sin embargo, para Aristóteles la forma no era estática, y es especialmente en este punto donde corroboró ciertos elementos de la filosofía de Platón y les agregó una dimensión fundamentalmente nueva.

Desde el punto de vista de Aristóteles, la forma no sólo da a la sustancia su estructura esencial, sino también su desarrollo dinámico. La ciencia típica de Aristóteles era la biología orgánica, no las matemáticas abstractas, y, en lugar de la realidad ideal estática de Platón, otorgó mucha más atención al proceso natural de crecimiento y desarrollo, en el que cada organismo se esfuerza por pasar de la imperfección a la perfección: de un ser en potencia a un ser en acto, esto es, la realización de su forma. Mientras que Platón destacaba la imperfección de todas las cosas naturales en comparación con las Formas a las que imitaban, Aristóteles enseñaba que un organismo, a través de un desarrollo teleológico, pasa de una condición imperfecta o inmadura a una plena madurez en que su forma inherente se actualiza: la simiente se transforma en planta, el embrión se convierte en niño, el niño en adulto, etc. La forma es un principio intrínseco de operación implícito en el organismo desde el primer momento, pues la forma del roble está implícita en la bellota. La forma empuja al organismo hacia delante, desde la potencia al acto. Una vez cumplida esta realización formal, empieza la decadencia, pues poco a poco la forma «pierde su fuerza». La forma aristotélica dota a cada organismo de un impulso interior que ordena y motiva su desarrollo.

La esencia de algo es la forma que ha llegado a ser al desarrollarse. La naturaleza de algo es la actualización de su forma inherente. Sin embargo, para Aristóteles, «forma» y «materia» son términos relativos, pues la actualización de una forma puede llevarla a ser la materia a partir de la cual pueda desarrollarse una forma superior. Así, el adulto es la forma de la que era materia el niño; el niño, la forma de que era materia el

embrión; el embrión, la forma de que era materia el óvulo. Toda sustancia está compuesta de lo que cambia (la materia) y de lo que dentro de ella no cambia (la forma). Aquí, «materia» no significa únicamente cuerpo físico, el cual, de hecho, siempre posee algún grado de forma. La materia es, más bien, una disponibilidad indeterminada en las cosas para la formación estructural y dinámica. La materia es el sustrato no cualificado del ser, la posibilidad de forma, lo que la forma modela, impele, lleva de la potencia al acto. La materia sólo se realiza gracias a su combinación con la forma. La forma es la realización de la materia o la materia en acto, su plasmación completa y con una finalidad. Todo en la naturaleza está en el proceso –es en sí mismo el proceso– de esta conquista de la materia por la forma.

Aunque una forma no es en sí misma una sustancia, como pensaba Platón, toda sustancia *tiene* una forma, una estructura inteligible que hace de la sustancia lo que es. Además, toda sustancia no sólo posee una forma, sino que también podría decirse que está poseída por una forma, pues naturalmente se afana por realizar su forma inherente. Se afana por llegar a ser un ejemplar perfecto de su especie. Toda sustancia trata de actualizar lo que ya es en potencia.

En la concepción de Aristóteles, la distinción entre ser y devenir desarrollada por Platón a partir de los diferentes enfoques de la realidad de Parménides y Heráclito resulta ahora inmersa por entero en el contexto del mundo natural, donde se la ve como acto y potencia. La distinción de Platón, con el «ser» como objeto del conocimiento verdadero y el «devenir» como objeto de la opinión basada en la percepción sensorial, reflejaba su elevación de las Formas reales por encima de particulares concretos relativamente irreales. Aristóteles, por el contrario, dio al proceso del devenir su propia realidad, al afirmar que lo que se percibe en ese proceso es la propia forma manifestándose. Cambio y movimiento no son signos de una realidad ensombrecida, sino que expresan un esfuerzo teleológico que aspira a la plenitud.

A esta concepción se llegó a través de la idea aristotélica de «potencia», idea capaz de suministrar una base conceptual tanto al cambio como a la continuidad. Parménides no había

dejado espacio a la posibilidad racional de cambio real, porque lo que «es» no puede convertirse en lo que no es, ya que, por definición, lo que «no es» no puede existir. Platón, consciente también de la enseñanza de Heráclito, según la cual el mundo natural es un flujo permanente, había ubicado la realidad en las Formas inmutables que trascendían el mundo empírico. Sin embargo, el mismo Platón señalaba también una distinción verbal que iluminaba el problema parmenídeo. Parménides no distinguía entre dos sentidos significativamente diferentes del término «es», pues, por un lado, se podía decir que algo «es» en el sentido de que existe, mientras que, por otro lado, se podía decir que algo «es caliente» o «es un hombre» en el sentido de un predicado. Sobre la base de esta importante distinción, Aristóteles afirmó que algo puede transmutarse en otra cosa si hay una sustancia continua que subyace al cambio de un estado de potencia a un estado de acto, determinado por la forma inherente a la sustancia. Así, Aristóteles se inclinó hacia la reconciliación de las Formas platónicas con los hechos empíricos de los procesos naturales dinámicos, e insistió en la capacidad del intelecto humano para reconocer estos modelos formales en el mundo sensible.

Mientras que Platón desconfiaba del conocimiento que se obtenía mediante la percepción sensorial, Aristóteles tomó esa información en serio, argumentando que el conocimiento del mundo natural deriva ante todo de la percepción de los particulares concretos, en los que pueden reconocerse modelos regulares y formularse principios generales. Todos los seres vivos necesitan capacidad de nutrición para sobrevivir y crecer (plantas, animales, el hombre), en tanto que algunos requieren también capacidad de sensación para percibir los objetos y distinguir entre ellos (animales, el hombre). En el caso del hombre, que además está dotado de razón, estas capacidades lo habilitan para almacenar su experiencia, comparar y contrastar, calcular, reflexionar y sacar conclusiones, todo lo cual hace posible el conocimiento del mundo. Por tanto, la comprensión humana del mundo empieza en la percepción sensible. Antes de cualquier experiencia sensorial, la mente humana es como una tablilla en blanco en la que no hay nada escrito. Está en estado de potencia respecto de las

cosas inteligibles. Y el hombre necesita experiencia sensorial para que su pensamiento, con ayuda de imágenes mentales, pase del conocimiento en potencia al conocimiento en acto. El empirismo, aunque tal vez más humilde que la intuición directa de las Ideas absolutas que postulaba Platón, es fiablemente tangible.

Sin embargo, la razón del hombre es lo que hace posible que la experiencia sensorial constituya la base del conocimiento útil. Aristóteles fue, especialmente, el filósofo que articuló la estructura del discurso racional de tal modo que la mente humana pudiera aprehender el mundo con el mayor grado de efectividad y precisión conceptual. Al establecer reglas sistemáticas para el empleo adecuado de la lógica y el lenguaje, Aristóteles construyó sobre principios ya elaborados por Sócrates y Platón, pero en los que introdujo renovada claridad, coherencia e innovaciones propias. La deducción y la inducción; el silogismo; el análisis de los cuatro tipos de causa –material, eficiente, formal y final–; las distinciones básicas tales como sujeto-predicado, esencial-accidental, materia-forma, potencia-acto, universal-particular, género-especie-individuo; las diez categorías de sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y afección: todo ello fue definido por Aristóteles y se estableció luego como instrumento indispensable de análisis para el pensamiento occidental. Donde Platón había instaurado la intuición directa de las Ideas trascendentes como fundamento del conocimiento, Aristóteles coloca el empirismo y la lógica.

No obstante, Aristóteles creía que la mayor capacidad de conocimiento de la mente derivaba de algo que estaba más allá del empirismo y de la elaboración racional de la experiencia sensorial. Aunque es difícil establecer el significado preciso a partir de los enunciados breves y en cierto modo oscuros que formuló sobre el problema, parece que Aristóteles no consideraba la mente tan sólo como aquello que la experiencia sensorial pone en actividad, sino también como algo eternamente activo y, en verdad, divino e inmortal. Este aspecto de la mente, el intelecto activo (*nous*), es lo único que da al hombre la capacidad intuitiva para aprehender las verdades universales y últimas. El empirismo ofrece datos particulares a partir

de los cuales se pueden derivar generalizaciones y teorías, pero esos datos son falibles. El hombre sólo puede alcanzar el conocimiento necesario y universal gracias a la presencia de otra facultad cognitiva: el intelecto activo. De la misma manera que la luz hace que los colores en potencia se conviertan en colores en acto, el intelecto activo actualiza el conocimiento potencial que la mente tiene de las formas y proporciona al hombre los principios fundamentales que hacen posible cierto conocimiento racional. Ilumina los procesos de cognición humana a pesar de que se mantiene más allá de ellos, eterno y completo. Únicamente porque comparte el *nous* divino, puede el hombre aprehender la verdad infalible, y el *nous* es la única parte del hombre que «viene desde fuera». A juicio de Aristóteles, el alma humana individual podía dejar de existir con la muerte, ya que está vitalmente unida al cuerpo físico y lo anima. El alma es la forma del cuerpo, así como el cuerpo es la materia del alma. Pero el intelecto divino, en el que cada hombre tiene una participación potencial y que es lo que distingue al hombre de los otros animales, es inmortal y trascendente. En verdad, la máxima felicidad del hombre consiste en la contemplación filosófica de la verdad eterna.

Así como, finalmente, Aristóteles concuerda con la evaluación platónica del intelecto humano como divino a pesar de su nueva consideración de la percepción sensorial, así también, a pesar de la devaluación de la categoría ontológica que asigna a las Formas, Aristóteles sigue sosteniendo la existencia objetiva de estas últimas y su papel decisivo en la economía de la naturaleza y en los procesos del conocimiento humano. De la misma manera que Platón, también él creía que una filosofía como el atomismo de Demócrito, que se fundaba únicamente en partículas materiales y que carecía de un concepto decisivo de forma, era incapaz de explicar el hecho de que la naturaleza, pese al cambio constante, contuviera un orden visible con cualidades formales distintas y duraderas. También como Platón, Aristóteles creía que la causa más profunda de las cosas no debía buscarse en el comienzo, sino en el fin, su *telos*, su propósito y su estado final en acto, aquello a lo cual aspiran. Si bien las formas aristotélicas (con una única excepción) son totalmente inmanentes a la naturaleza y no trascen-

dentes, son esencialmente inmutables, que es lo que permite al intelecto humano reconocerlas en medio del flujo de desarrollo y de corrupción orgánicos. La cognición se produce cuando la mente recibe la forma de una sustancia en sí misma, aunque en el mundo esa forma nunca existe fuera de su encarnación material particular. La mente separa conceptualmente, o abstrae, lo que no está separado en la realidad. No obstante, puesto que la realidad posee una estructura inherente, el conocimiento es posible. El enfoque empírico de la naturaleza tiene sentido dada la intrínseca disponibilidad de la naturaleza a la descripción racional, gracias a lo cual puede ser cognitivamente organizada según formas, categorías, causas, géneros, especies, etc. De esta manera, Aristóteles continuaba y a la vez desarrollaba la concepción platónica de un cosmos ordenado y humanamente cognoscible.

En lo esencial, Aristóteles reajustaba la perspectiva arquetípica de Platón de un foco trascendente a un foco inmanente, dirigiéndose de lleno al mundo físico con sus modelos y procesos empíricamente observables Al cargar el acento en la trascendencia de las Formas, Platón había tropezado con dificultades para explicar cómo los particulares participaban en ellas, dificultad que hundía sus raíces en su dualismo ontológico, que en sus formulaciones más extremas implicaba un corte entre las Formas y la materia. Aristóteles, por el contrario, ponía de relieve un ente vivo compuesto, que resultaba de la unión de forma y materia en una sustancia. A menos que una forma se incorpore a una sustancia (como la forma de un hombre se encuentra en la persona individual de Sócrates), no se puede decir que esa forma exista. Las formas no son seres, pues no poseen existencia independiente, más bien los seres existen a través de las formas. Es por ello que la forma de Aristóteles desempeñó diversos papeles: modelo intrínseco, estructura inteligible, dinámica gobernante y fin o propósito. Eliminó de las Formas de Platón la numinosidad y la independencia, pero les asignó nuevas funciones para hacer posible un análisis racional del mundo y para desarrollar la capacidad de explicación científica.

Los primeros fundamentos de la ciencia ya habían sido establecidos, por un lado, por las filosofías de la materia de los

jónicos y los atomistas, y, por otro, por las filosofías de la forma y de las matemáticas de los pitagóricos y el platonismo. Pero Aristóteles, al dirigir al mundo empírico su atención educada en el platonismo, introducía un nuevo y fructífero énfasis en el valor de la observación y de la clasificación en el seno mismo de un marco platónico de forma y finalidad. De un modo más rotundo que Platón, Aristóteles consideraba que tanto la concentración de los jónicos en las causas materiales como la de los pitagóricos en las causas formales eran necesarias para una plena comprensión de la naturaleza. Esta capacidad omniabarcante distinguió gran parte de los logros aristotélicos. El sentido griego de confianza en la capacidad del pensamiento humano para abarcar racionalmente el mundo, confianza que había comenzado con Tales, hallaba en Aristóteles su expresión más plena y su clímax.

El universo de Aristóteles poseía una notable coherencia lógica en toda su compleja y multifacética estructura. Su teleología formal podía explicar todo movimiento y proceso en el mundo: todos los seres pasan de la potencia al acto de acuerdo con una dinámica interna dictada por una forma específica. No hay potencia que pase al acto a menos que haya ya un ser real, un ser que ya haya realizado su forma: una semilla tiene que haber sido producida por una planta madura, así como un niño tiene que tener un padre. De aquí que el dinamismo y el desarrollo estructurado de un ente cualquiera requiera una causa externa, un ser que sirva simultáneamente como causa eficiente (que inicia el movimiento), causa formal (que da forma al ente) y causa final (que sirve como meta del desarrollo del ente). En consecuencia, para explicar el orden y el movimiento del universo entero, particularmente el gran movimiento de los cielos (y en este punto Aristóteles criticaba a Demócrito y a los atomistas por no haber tratado adecuadamente la causa primera del movimiento), Aristóteles postulaba una Forma suprema, esto es, una actualidad ya existente, absoluta en su perfección, única forma que existía completamente separada de la materia. Puesto que el mayor movimiento universal es el de los cielos, y puesto que el movimiento circular es eterno, este primer motor tenía que ser también eterno.

El argumento de Aristóteles podría presentarse de la siguiente manera: a) todo movimiento es el resultado del dinamismo que impele la potencia a su realización formal; b) puesto que el universo como totalidad está implicado en el movimiento, y puesto que nada se mueve sin un impulso hacia la forma, el universo tiene que ser movido por una forma suprema, universal; c) puesto que la forma suprema debe estar ya perfectamente realizada (esto es, no ser en potencia) y puesto que la materia es, por definición, el puro estado de potencia, la forma suprema es completamente inmaterial y, al mismo tiempo, carece de movimiento: de aquí el Motor Inmóvil, el Ser perfecto supremo que es pura forma, Dios.

Este Ser absoluto, postulado aquí por necesidad lógica más que por convicción religiosa, es la causa primera del universo. Sin embargo, este Ser está completamente absorto en sí mismo, pues si tuviera que prestar atención a la naturaleza física, vería disminuida su perfección y se encontraría inmerso en el flujo de potencialidades. Como acto perfecto, el Motor Inmóvil se caracteriza por un estado de eterna actividad que no conoce obstáculos, pues no se trata del proceso (*kinesis*) que produce el movimiento de la potencia al acto, sino de la actividad (*energeia*) eternamente gozosa que sólo es posible en un estado de completa realización formal. Para la suprema Forma, esa actividad es el pensamiento: la eterna contemplación de su propio ser, no afectada por el cambio ni por la imperfección del mundo físico al que, en última instancia, mueve. El Dios de Aristóteles es pura Alma, sin componente material. Su actividad y su placer consisten simplemente en esa conciencia eterna de sí mismo.

En su perfección absoluta, la Forma primaria mueve el universo físico al atraer hacia sí a la naturaleza. Dios es la meta de las aspiraciones y del movimiento del universo: una meta más consciente para el hombre, un dinamismo instintivo y menos consciente para las otras formas de la naturaleza. Todo ser individual del universo lucha por imitar, cada uno en su modo específico y limitado, la perfección del Ser supremo. Cada uno trata de cumplir con su finalidad, crecer y madurar, lograr su forma realizada. Dios «mueve como el objeto de deseo». Pero de todos los seres vivos el hombre es el único

que, debido a que posee inteligencia, comparte la naturaleza de Dios, el *nous*. Puesto que la Forma suprema está tan separada del mundo, la distancia entre el hombre y Dios es considerable. Sin embargo, gracias a que la facultad más elevada del hombre, su intelecto, es divina, si el hombre cultiva ese intelecto –esto es, si imita la Forma suprema de la manera que más le corresponde– puede alcanzar una cierta comunión con Dios. El Primer Motor no es el creador del mundo (que Aristóteles consideraba eterno y coetáneo de Dios): la naturaleza, en su movimiento tendente a la imitación de esta Forma suprema e inmaterial, participa en un proceso eterno de creación de sí misma. Si bien en esta lucha no hay comienzo ni fin, Aristóteles sugería la existencia de ciclos regulares que dependían de los movimientos del cielo, que, al igual que Platón, consideraba divino.

Con Aristóteles, la cosmología griega alcanzó su desarrollo más general y sistemático. Su visión del cosmos fue una síntesis de los puntos de vista de sus múltiples predecesores, desde las ideas de los jónicos y de Empédocles relativas a los elementos naturales hasta la astronomía de Platón y el problema de los planetas. La Tierra era el centro inmóvil del universo, alrededor del cual giraban los cuerpos celestes. Todo el cosmos era finito y estaba circunscrito por una esfera perfecta, en cuyo interior se hallaban las estrellas fijas. Aristóteles no sólo basaba la singularidad, centralidad e inmovilidad de la Tierra en el sentido común, sino también en su teoría de los elementos. Los elementos más pesados (la tierra y el agua) se movían, de acuerdo con su naturaleza intrínseca, hacia el centro del universo (la Tierra), mientras que los elementos más ligeros (el aire y el fuego) se movían intrínsecamente hacia arriba, alejándose del centro. El elemento más ligero era el éter –transparente, más puro que el fuego y divino–, sustancia de la que estaban compuestos los cielos, y su movimiento natural, a diferencia del de los elementos terrestres, era circular.

Un discípulo de Platón y contemporáneo de Aristóteles, el matemático Eudoxo, se había ocupado del problema de los movimientos planetarios y había proporcionado la primera respuesta. Para preservar el ideal de la circularidad perfecta y salvar al mismo tiempo las apariencias de los movimientos

erráticos, Eudoxo inventó un complejo esquema geométrico por el cual cada planeta se hallaba en la esfera interna de un grupo de esferas giratorias interconectadas, mientras que las estrellas fijas de la periferia del universo constituían la esfera externa. Aunque todas las esferas tenían su centro en la Tierra, cada una poseía diferente eje y diferente velocidad de rotación, medio por el cual Eudoxo pudo construir –utilizando tres esferas para el Sol y tres para la Luna, más otras cuatro para cada uno de los movimientos más complejos de los otros planetas– una ingeniosa solución matemática que explicaba los movimientos planetarios, incluidos sus períodos retrógrados. De esta manera, Eudoxo logró la primera explicación científica de los movimientos irregulares de los planetas, con lo cual produjo un modelo inicial de enorme influencia para la historia posterior de la astronomía.

Fue esta solución, algo más desarrollada por un sucesor de Eudoxo, Calipo, la que Aristóteles integró en su cosmología. Cada una de las esferas etéreas, empezando por la más externa, comunicaba su movimiento a la siguiente por medio de un impulso friccional, de modo que los movimientos de las esferas interiores eran el producto combinado de la esfera periférica y de las esferas contiguas pertinentes. (Aristóteles también agregó esferas intermedias que actuaban en sentido contrario, para separar adecuadamente los movimientos planetarios entre sí y mantener el movimiento general de los cielos.) A su vez, las esferas celestes afectaban a los elementos sublunares –fuego, aire, agua y tierra–, los cuales, debido a esos movimientos, no se mantenían completamente separados en sucesivas esferas alrededor de la Tierra, sino que se veían empujados a diversas mezclas, creando en consecuencia la gran multiplicidad de sustancias naturales en la Tierra. El movimiento ordenado de los cielos tenía como causa última el Motor Inmóvil, en tanto que la causa de los otros movimientos de las esferas planetarias, desde Saturno hacia abajo, hasta llegar a la Luna, eran otros intelectos intemporales, inmateriales y autoconscientes. Aristóteles consideraba que estos cuerpos celestes eran dioses, hecho que, a su juicio, los mitos antiguos habían transmitido acertadamente (aunque, en otras cuestiones, creía que los mitos no eran una fuente de

conocimiento fiable). En consecuencia, todos los procesos y cambios terrestres eran causados por movimientos celestes, que a su vez eran causados, en última instancia, por la causa formal y final suprema: Dios.

En sus teorías concernientes a la astronomía y la Forma suprema, Aristóteles se acercó a una suerte de idealismo platónico y, en ciertos aspectos, fue incluso más allá que el propio Platón. Mediante el énfasis tan vigoroso que ponía en la cualidad trascendente de las Formas matemáticas, Platón había llegado en ocasiones a representar los cielos como un reflejo aproximado de la perfecta geometría divina, juicio que reflejaba también la noción platónica de *ananké*, la imperfecta irracionalidad que ensombrecía la creación física. Pero para Aristóteles el Alma era, en cierto sentido, más omnipotente e inmanente en la naturaleza, y ya en sus primeros años concluyó que la ordenada perfección matemática de los cielos y la existencia de las deidades astrales confirmaba que los cielos eran una encarnación visible de lo divino. Así, unió de un modo más explícito el interés platónico en lo eterno y matemático con el mundo tangible de la realidad física, en cuyo seno se hallaba el hombre mismo. Consideró el mundo natural como una expresión valiosa de lo divino, y no –tal como Platón daba a entender a menudo– como algo en lo que no merecía la pena detenerse o que era un obstáculo para el conocimiento absoluto. A pesar del talante generalmente secular de su pensamiento, Aristóteles, en su obra *De philosophia* (de la que sólo nos han llegado fragmentos, pero que fue muy influyente en la Antigüedad), definió de esta manera el papel de la filosofía: pasar de las causas materiales de las cosas, como en la filosofía natural, a las causas formales y finales, como en la filosofía divina, y así descubrir la esencia inteligible del universo y el fin que existe detrás de todo cambio.

Pero a diferencia del idealismo de Platón y de la insistencia de este último en la necesidad de intuiciones inmediatas de una realidad espiritual, el impulso general de la filosofía de Aristóteles fue decididamente naturalista y empirista. El mundo de la naturaleza constituyó un interés primordial para Aristóteles, él mismo hijo de un médico y familiarizado en su

temprana juventud con la biología y la práctica médica. Desde este punto de vista, podría decirse que su pensamiento refleja el sentido homérico y jónico de la vida, típico de la edad heroica, en el que la vida presente era el dominio preferido y más real de la existencia (en oposición al sombrío Hades, donde el alma desencarnada carecía prácticamente de toda vitalidad), y en el que se reconocía que la experiencia física del amor, la guerra y la celebración de las fiestas es la esencia de una vida buena. En lo concerniente a cuestiones tales como el valor del cuerpo, la inmortalidad del alma y la relación del hombre con Dios, la sensibilidad de Platón era menos homérica y jónica y reflejaba más las religiones mistéricas y el pitagorismo. La atención que Aristóteles prestaba al cuerpo y el valor que le confería reflejaban más directamente el amplio aprecio de la Grecia clásica por el cuerpo humano, tal como se expresaba en las proezas atléticas, la belleza personal o la creación artística. La actitud de Platón a este respecto, aunque a menudo de auténtica admiración, era ambivalente. En última instancia, la lealtad de Platón se consagraba al arquetipo trascendente.

La renuncia de Aristóteles a las Ideas existentes por sí mismas tuvo también importantes consecuencias para su teoría ética. Para Platón, una persona sólo podía dirigir adecuadamente sus acciones si conocía el fundamento trascendente de cualquier virtud, y únicamente el filósofo que había alcanzado el conocimiento de esa realidad absoluta sería capaz de juzgar la virtud de una acción cualquiera. Sin la existencia de un Bien absoluto, la moralidad carecería de fundamento y por ello la ética de Platón derivaba de la metafísica. Para Aristóteles, por el contrario, ambos campos eran de naturaleza fundamentalmente distinta; lo que existía en realidad no era una Idea del Bien aplicable en todas las situaciones, sino únicamente personas o acciones buenas en muchos y variados contextos. En cuestiones éticas, era imposible llegar a un conocimiento absoluto análogo al que podía lograrse en la filosofía científica. La moralidad pertenecía al reino de lo contingente. Lo mejor que se podía hacer era deducir empíricamente reglas para la conducta ética, reglas que correspondieran a las complejidades de la existencia humana.

La meta propia de la ética no era determinar la naturaleza de la virtud absoluta, sino ser una persona virtuosa. Se trataba de una tarea necesariamente compleja y ambigua, que evitaba una definición final y que requería soluciones prácticas a problemas específicos más que principios absolutos y universalmente verdaderos. Para Aristóteles, el objetivo de la vida humana era la felicidad y, para ello, la virtud era una precondición necesaria, pero la virtud misma debía definirse en términos de elección racional en una situación concreta, donde la virtud se hallaba en el punto medio entre dos extremos. Lo bueno es siempre un equilibrio entre dos males opuestos, el punto medio entre el exceso y el defecto: la templanza es un término medio entre la austeridad y el derroche; el valor, un término medio entre la cobardía y la temeridad; el amor propio, un término medio entre la arrogancia y la abyección, etc. Ese término medio sólo puede hallarse en la práctica, en casos individuales y en relación con sus condiciones específicas.

En oposición a Platón –aunque siempre dentro del marco platónico de forma y finalidad–, en cada uno de los conceptos aristotélicos había un nuevo énfasis en este mundo y en esta vida, en lo visible, lo tangible y lo particular. Aunque tanto la ética como la política de Aristóteles se basaban en definiciones y objetivos, se mantenían ligadas a lo empírico, lo contingente y lo individual. Aunque su universo fuera teleológico y no azarosamente mecanicista, su teleología era en general inconsciente, basada en la percepción empírica de que la naturaleza empuja a cada cosa individual a su realización formal, que «no hace nada en vano». La forma seguía siendo el principio determinante en el universo de Aristóteles, pero primordialmente era un principio natural. De la misma manera, el Dios de Aristóteles era, en esencia, la consecuencia lógica de su cosmología, un ente que existía necesariamente sobre fundamentos físicos, en vez del místico Bien supremo del pensamiento platónico. Aristóteles hizo suyo el poder de la razón, que con tanto esfuerzo forjaron Sócrates y Platón, y lo aplicó de manera sistemática a los diversos tipos de fenómenos que existían en el mundo; pero en tanto que Platón empleó la razón para superar el mundo empírico y descubrir un orden trascenden-

te, Aristóteles empleó la razón para descubrir un orden inmanente en el seno mismo del mundo empírico.

El legado aristotélico, por tanto, fue predominantemente lógico, empirista y de ciencia natural. El Liceo, la escuela que fundó Aristóteles en Atenas y donde desarrolló sus debates peripatéticos, reflejó este legado, ya que era mucho más un centro de investigación científica y recogida de datos que una escuela filosófica semirreligiosa como la Academia de Platón. Aunque en tiempos antiguos Platón fue considerado en general el más grande de los maestros, esa evaluación se vería dramáticamente contrarrestada en la baja Edad Media y, en muchos aspectos, el temperamento filosófico de Aristóteles llegaría a definir la orientación dominante del pensamiento occidental. Tan extraordinario fue su sistema enciclopédico de pensamiento que la mayor parte de la actividad científica de Occidente hasta el siglo XVII se fundamentó en sus escritos del siglo IV a.C., e incluso cuando la ciencia moderna superó sus resultados continuó con su orientación y utilizó sus mismas herramientas conceptuales. No obstante, a fin de cuentas fue el espíritu de su maestro Platón lo que inspiró a Aristóteles la proclamación de la capacidad del intelecto humano desarrollado para comprender el orden del mundo.

Por tanto, en Aristóteles y Platón conjuntamente considerados, encontramos un elegante equilibrio y una tensión entre el análisis empírico y la intuición espiritual, dinámica bellamente representada en la obra maestra renacentista de Rafael *La escuela de Atenas*. Allí, en el centro de la multitud de filósofos y científicos griegos reunidos en vivaz debate, se encuentran el anciano Platón y el joven Aristóteles; mientras el primero señala hacia arriba, en dirección a los cielos, a lo invisible y trascendente, el segundo mueve la mano hacia afuera y hacia abajo, señalando la tierra, lo visible y lo inmanente.

EL DOBLE LEGADO

El pensamiento de los grandes filósofos griegos fue la culminación intelectual de las principales expresiones culturales de la época helénica: reflejo de la conciencia mitológica arcai-

ca de la que emergía, enriquecido con las obras maestras del arte que lo precedieron y lo acompañaron, influido por las religiones mistéricas de las que fue contemporáneo, forjado a través de la dialéctica con el escepticismo, el naturalismo y el humanismo secular, y comprometido con la razón, el empirismo y las matemáticas, todo lo cual llevó al desarrollo de la ciencia de los siglos siguientes. Fue una perspectiva metafísica global, decidida a abarcar tanto la realidad en su conjunto como los múltiples aspectos de la sensibilidad humana.

Se trató, fundamentalmente, de un intento de conocer. Los griegos fueron tal vez los primeros en contemplar el mundo como una pregunta que hay que responder. Los poseía de un modo particular la pasión por comprender, por penetrar el flujo incierto de los fenómenos y por aprehender la verdad más profunda. Y para realizar esta búsqueda establecieron una tradición dinámica de pensamiento crítico. Con el nacimiento de esta tradición y esta búsqueda nació también la mentalidad occidental.

Intentemos ahora distinguir algunos de los elementos principales de la concepción griega clásica de la realidad, especialmente en la medida en que influyeron en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta el Renacimiento y la Revolución Científica. Para nuestros fines presentes, podemos describir dos conjuntos muy generales de supuestos o principios que Occidente heredó de los griegos. El primer conjunto de principios que se formula a continuación representa esa síntesis original del racionalismo y la religión griegos que desempeñó un papel capital en el pensamiento helenístico desde Pitágoras hasta Aristóteles, y que se encarnó de manera especialmente clara en el pensamiento de Platón:

1) El mundo es un cosmos ordenado y su orden es afín a un orden interior de la mente humana. Por tanto, es posible un análisis racional del mundo empírico.

2) El cosmos en conjunto expresa una inteligencia que todo lo impregna, que infunde su propósito y su plan a la naturaleza y que es directamente accesible a la conciencia humana cuando ésta logra un elevado nivel de desarrollo y concentración.

3) El análisis intelectual más profundo desvela un orden intemporal que trasciende su manifestación temporal concreta. El mundo visible es portador de un significado más profundo en su interior, significado al mismo tiempo racional y mítico, que se refleja en el orden empírico pero que emana de una dimensión eterna que es la fuente y meta de toda existencia.

4) El conocimiento de la estructura y el sentido subyacentes del mundo implica el ejercicio de una pluralidad de facultades cognitivas humanas: racional, empírica, intuitiva, estética, imaginativa, mnemónica y moral.

5) La captación directa de la realidad más profunda del mundo no sólo satisface al intelecto, sino también al alma, pues en lo esencial es una visión redentora, una reconfortante mirada a la naturaleza verdadera de las cosas que resulta intelectualmente reveladora y espiritualmente liberadora.

Es imposible exagerar la influencia que estas notables convicciones, a un tiempo idealistas y racionalistas, ejercieron en la evolución posterior del pensamiento occidental. Pero el legado helénico fue un legado doble, pues la mentalidad griega generó también un conjunto muy distinto, pero igualmente influyente, de afirmaciones y tendencias intelectuales que hasta cierto punto se superponen con las anteriores, pero que de forma decisiva actuaron en tensa contraposición con ellas. Este segundo conjunto de principios puede resumirse aproximadamente así:

1) El auténtico conocimiento humano sólo puede obtenerse a través del empleo riguroso de la razón humana y de la observación empírica.

2) El fundamento de la verdad debe buscarse en el mundo presente de la experiencia humana, no en una indemostrable realidad transmundana. La única verdad humanamente accesible y útil es inmanente, no trascendente.

3) Las causas de los fenómenos naturales son impersonales y físicas, y deben buscarse en el reino de la naturaleza observable. Todos los elementos mitológicos y sobrenaturales tendrían que excluirse de las explicaciones causales como meras proyecciones antropomórficas.

4) Toda pretensión de comprensión teórica general debe

confrontarse con la realidad empírica de particulares concretos en toda su diversidad, mutabilidad e individualidad.

5) Ningún sistema de pensamiento es definitivo, y la búsqueda de la verdad debe ser, al mismo tiempo, crítica y autocrítica. El conocimiento humano es relativo y falible, y debe ser constantemente revisado a la luz de nuevas evidencias y análisis.

En términos muy generales, puede decirse que tanto la evolución como el legado del pensamiento griego fueron el resultado de la compleja interacción de estos dos conjuntos de principios e impulsos. Mientras que el primero de ellos se advertía con particular claridad en la síntesis platónica, el segundo evolucionó poco a poco a partir del multifacético desarrollo intelectual que impulsaba dialécticamente esa síntesis: por un lado, la tradición filosófica presocrática de empirismo naturalista desde Tales, de racionalismo desde Parménides y de materialismo mecanicista desde Demócrito, y, por otro, el escepticismo, el individualismo y el humanismo secular desde los sofistas. Ambos conjuntos de tendencias del pensamiento helénico tenían profundas raíces extrafilosóficas en las tradiciones religiosas y literarias griegas, desde Homero y los misterios hasta Sófocles y Eurípides, y cada uno de ellos se inspiraba en diferentes aspectos de esas tradiciones. Además, estos dos impulsos compartían un fundamento común en su afirmación típicamente griega, a veces sólo implícita, de que la medida final de la verdad no se hallaba en la tradición establecida ni en la convención contemporánea, sino en la mente humana individual y autónoma. Por consiguiente, ambos impulsos hallaron su encarnación paradigmática, con la máxima coherencia, en la profundamente ambigua figura de Sócrates, y ambos encontraron vivaz expresión dinámica en los diálogos platónicos a la vez que sellaron en la filosofía de Aristóteles un brillante y fructífero compromiso.

El permanente juego entre estos dos conjuntos de principios, en parte complementarios y en parte antitéticos, instauró una profunda tensión interna en la herencia griega y proporcionó al pensamiento occidental un fundamento intelectual a la vez inestable y enormemente creativo, del que surgiría la evolución dinámica de los dos milenios y medio siguien-

tes. El escepticismo secular de una corriente y el idealismo metafísico de la otra se contrarrestaron mutuamente con gran efectividad, pues cada uno socavó la tendencia del otro a cristalizarse en dogmatismo, y la combinación de ambos produjo nuevas y fértiles posibilidades intelectuales. La búsqueda griega de arquetipos universales en el caos de las cosas concretas fue compensada por un impulso igualmente vigoroso a valorar lo concreto en sí mismo, combinación que dio como resultado la tendencia griega a percibir lo individual empírico en toda su particularidad como algo que podía desvelar nuevas formas de realidad y nuevos principios de verdad. A partir de ahí, en la comprensión occidental de la realidad surgió a menudo una polarización problemática pero muy productiva entre dos tipos radicalmente distintos de cosmovisión: por un lado, la lealtad a un cosmos soberanamente ordenado; por otro, la lealtad a un universo impredeciblemente abierto. Con esta bifurcación no resuelta como base y con su correspondiente tensión creadora y complejidad, el pensamiento griego floreció y perduró.

Occidente nunca dejó de admirar la vitalidad y la profundidad extraordinarias de la mente griega, aun cuando el desarrollo intelectual posterior haya cuestionado uno u otro aspecto de su pensamiento. Los griegos expresaron su visión del mundo, siempre desarrollándose, con una claridad extraordinaria, y en innumerables casos lo que durante mucho tiempo fue considerado fruto de errores o confusiones peculiares del pensamiento griego resultó más tarde, a la luz de nuevos datos, el resultado de intuiciones de asombrosa precisión. Tal vez los griegos, en el amanecer de nuestra civilización, percibieron el mundo con una innata claridad que reflejaba auténticamente el orden universal que buscaban. Sin duda Occidente continúa volviendo una y otra vez a sus antiguos antepasados, fuente de intuiciones imperecederas. Como señaló Finley: «Ya sea que los griegos vieran las cosas con tanta lozanía porque fueron los primeros, ya sea que sólo por una feliz casualidad, siendo los primeros, respondieran a la vida con tal incomparable penetración, lo cierto es que, en cualquier caso, conservaron siempre joven esa chispa, como si

el mundo hubiera estado iluminado por la luz del amanecer y el rocío hubiese permanecido imperecedero en la hierba. La mente griega pervive en la nuestra porque este inmaculado frescor hace de ella, como de la juventud misma, nuestro primer modelo».[10]

Es como si para los griegos el cielo y la tierra todavía no hubieran sido separados del todo. Pero en vez de tratar de discernir entre lo permanentemente valioso y lo problemático de la visión helénica, observemos cómo lo hizo la historia, continuando como cultura occidental la tarea que Grecia había comenzado, construyendo sobre el legado griego, transformándolo, criticándolo, ampliándolo, desdeñándolo, reintegrándolo, negándolo..., pero nunca, en última instancia, dejándolo verdaderamente de lado.

En el siglo IV a.C., precisamente cuando la producción intelectual griega había llegado a su culminación, Alejandro Magno irrumpió en Grecia desde Macedonia y luego marchó hacia Persia, conquistó tierras y pueblos desde Egipto hasta la India y creó un imperio que llegó a abarcar gran parte del mundo conocido. Las mismas cualidades que habían contribuido a la brillante evolución griega (individualismo inquieto, humanismo orgulloso, racionalismo crítico) contribuían ahora a su caída, pues la división, la arrogancia y el oportunismo que ensombrecían las cualidades más nobles de los griegos les habían vendado los ojos ante el desafío macedonio e impedido prepararse para enfrentarlo. Sin embargo, los grandes logros helénicos no estaban destinados a desaparecer. Alejandro, que en la corte de su padre había tenido como tutor a Aristóteles y que se inspiraba en la épica homérica y los ideales atenienses, llevó consigo la cultura y el lenguaje griegos y los diseminó por el vasto mundo que había conquistado. Así, Grecia caía al mismo tiempo que llegaba a su culminación y, aunque sometida, se expandía triunfalmente.

Tal como lo había planeado Alejandro, las grandes ciudades cosmopolitas del imperio (sobre todo Alejandría, que fundó en Egipto) se convirtieron en centros vitales de aprendizaje cultural, en cuyas bibliotecas y academias la herencia

clásica griega sobrevivió y floreció. Al parecer, Alejandro se inspiró también en una visión del parentesco universal de la humanidad más allá de divisiones políticas, e intentó construir esa unidad, una fusión cultural masiva, a través de su inmensa ambición militar. Después de la muerte de Alejandro, sin embargo, su imperio no se mantuvo unido. Tras un largo período de luchas dinásticas y de soberanías cambiantes, surgió Roma como centro de un nuevo imperio, con su foco de irradiación y sus regiones periféricas ahora más occidentales.

A pesar de la conquista romana, la alta cultura griega continuó guiando a las clases cultas del mundo mediterráneo y fue absorbida rápidamente por los romanos. Los científicos y los filósofos más importantes siguieron trabajando en el marco intelectual griego. Los romanos tomaron las obras maestras de los griegos como modelos de la producción cultural latina y continuaron el desarrollo y la expansión de una civilización muy refinada, aunque su genio más pragmático descansa en el dominio del derecho, la administración política y la estrategia militar. En filosofía, literatura, ciencia, arte y educación, Grecia siguió siendo la fuerza cultural más vigorosa del mundo antiguo. Como observó el poeta romano Horacio, los griegos, cautivos, cautivaron a sus vencedores.

CONTRACORRIENTES DE LA MATRIZ HELENÍSTICA

Declive y preservación del pensamiento griego

A pesar de la supervivencia de la cultura griega tras la conquista de Alejandro y durante todo el período de hegemonía romana, el molde originario del pensamiento griego clásico no resistió el impacto de tantas fuerzas nuevas. Con la extensión del mundo helenístico desde el Mediterráneo occidental hasta el Asia central, el individuo reflexivo de finales de la era clásica quedó expuesto a una enorme multiplicidad de puntos de vista. Con el tiempo, la expansión inicial de la cultura griega hacia el este se vio complementada por un importante flujo de corrientes políticas y religiosas orientales hacia Occidente. En

no pocos aspectos importantes, este nuevo flujo enriqueció a la cultura griega tanto como la expansión helenística enriqueció a otras culturas. Sin embargo, en otros aspectos, el pensamiento griego centrado en la polis perdió algo de su confiada lucidez y su audaz originalidad anteriores. Así como el individualismo crítico de la Grecia clásica había producido su gran arte y su pensamiento pero había contribuido también a su desintegración, al hacerla vulnerable al dominio macedonio, así también la vitalidad centrífuga de la cultura griega no sólo condujo a su triunfal propagación, sino también a su disolución y fragmentación finales cuando la polis clásica se abrió a las influencias de un medio cultural heterogéneo y mucho más vasto. El cosmopolitismo sin precedentes de la nueva civilización, la quiebra del antiguo orden de las pequeñas ciudades-Estado y los siglos siguientes de constante agitación política y social fueron profundamente desorientadores. Tanto la libertad del individuo en la comunidad de la polis como su responsabilidad ante ésta se vieron socavadas por la vastedad y la confusión del nuevo mundo político. Los destinos personales parecían estar más determinados por grandes fuerzas impersonales que por la voluntad individual. La antigua claridad ya no parecía alcanzable, y muchos sintieron que habían perdido el rumbo de su propia vida.

La filosofía reflejó estos cambios y trató de poner orden en ellos. Aunque se seguía estudiando a Platón y a Aristóteles y cultivando su filosofía, las dos escuelas filosóficas dominantes entre aquellas que tuvieron su origen en la época helenística, la estoica y la epicúrea, fueron de muy diferente naturaleza. Si bien debían mucho a los pensadores griegos anteriores, estas dos escuelas eran primordialmente éticas y exhortativas, nobles defensas filosóficas con las cuales sobrellevar épocas difíciles e inciertas. Este cambio en la naturaleza y en la función de la filosofía era, en parte, consecuencia de una nueva especialización intelectual después de que Aristóteles hubiera expandido y clasificado las ciencias, especialización que, poco a poco, fue separando la ciencia de la filosofía y redujo el campo de ésta a posiciones morales respaldadas por doctrinas metafísicas o físicas. Pero más allá de esta pérdida de intereses intelectuales más amplios, el impulso filosófico característico

de las escuelas helenísticas no provenía tanto de la pasión por comprender el mundo en su misterio y en su conjunto, como de la necesidad de dar a los seres humanos un sistema estable de creencias y una cierta paz interior ante un medio hostil y caótico. La consecuencia de este nuevo impulso fue el surgimiento de filosofías de alcance más limitado y más inclinadas al fatalismo que sus predecesoras clásicas. Su principal opción fue un distanciamiento del mundo tanto como de las propias pasiones, y en ambos casos la filosofía adoptó un tono más dogmático.

No obstante, el estoicismo, que fue la más representativa de las filosofías helenísticas, poseía una altura de miras y un temple moral que dejarían su huella en el espíritu occidental. Fundado en Atenas a comienzos del siglo III a.C. por Zenón de Citio (había estudiado en la Academia platónica) y posteriormente sistematizado por Crisipo, el estoicismo habría de ejercer especial influencia en el mundo romano de Cicerón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Para los estoicos, toda la realidad estaba impregnada de una fuerza divina e inteligente, el Logos o razón universal que ordenaba todas las cosas. El hombre sólo podía lograr la auténtica felicidad si ponía su vida y su carácter en armonía con esta sabiduría providencial todopoderosa. Ser libre era vivir en conformidad con la voluntad de Dios, y lo que en última instancia importaba en la vida era el estado de virtud del alma y no las circunstancias de la vida exterior. El sabio estoico, cuyas marcas distintivas eran la serenidad interior, el rigor en la autodisciplina y el escrupuloso cumplimiento del deber, era indiferente a las vicisitudes de los acontecimientos exteriores. La existencia de la razón rectora del mundo tenía para los estoicos otra consecuencia importante. Debido a que todos los seres humanos participaban del Logos divino, todos eran miembros de una comunidad humana universal, una hermandad de humanidad que constituía la Ciudad Mundo o Cosmópolis, y cada individuo era llamado a participar activamente en los asuntos del mundo, a cumplir, por tanto, con su deber para con esta gran comunidad.

En el fondo, el estoicismo era el desarrollo de elementos centrales de las filosofías de Sócrates y Heráclito trasladados

al período helénico, menos circunscrito y más ecuménico. Por el contrario, su rival contemporáneo, el epicureísmo, al afirmar el valor primario del placer humano –definido como libertad del dolor y del temor–, se apartaba tanto de la devoción estoica por la virtud moral y el Logos rector del mundo como de las nociones religiosas tradicionales. La humanidad debía superar su creencia supersticiosa en los volubles dioses antropomórficos de la tradición popular, pues esta creencia y la ansiosa espera de la retribución divina después de la muerte eran, a juicio de Epicuro, la mayor causa de miseria humana. No hay por qué temer a los dioses, pues éstos no se preocupan por el mundo humano. No hay por qué temer a la muerte, pues no es el preludio a un penoso castigo, sino una extinción de la conciencia. El mejor modo de alcanzar la felicidad en esta vida es retirarse del ajetreo del mundo y cultivar una existencia tranquila de simple placer en compañía de amigos. La cosmología física de la que derivaba el sistema epicúreo era el atomismo de Demócrito, según el cual las partículas materiales formaban la sustancia del mundo, incluida el alma humana mortal. Esta cosmogonía no dejaba de relacionarse con la experiencia humana de ese momento histórico, pues los ciudadanos de la época helenística, privados del mundo concreto, centrado y orgánicamente ordenado de la polis (cuyo carácter general guardaba cierta semejanza con el cosmos aristotélico), podían muy bien haber experimentado un cierto paralelismo entre su propio destino y el de los átomos de Demócrito, que se movían aleatoriamente sometidos a fuerzas impersonales en el vacío sin centro de un universo sin sentido.

Un reflejo más radical del cambio intelectual de los nuevos tiempos fue el escepticismo sistemático representado por pensadores como Pirrón de Elis y Sexto Empírico, quienes sostenían que era imposible conocer una verdad segura y que la única actitud filosófica adecuada era la total suspensión del juicio. Los escépticos, mediante el desarrollo de poderosos argumentos para rebatir todas las afirmaciones dogmáticas del conocimiento filosófico, señalaron que cualquier conflicto entre dos verdades aparentes sólo podía resolverse recurriendo a algún criterio de verdad; pero sólo se podía justificar ese criterio si se recurría a un nuevo criterio, lo que requería un

regreso infinito de tales criterios, ninguno de ellos fundacional. «Nada es cierto, ni siquiera esto», decía Arcesilao, miembro de la Academia platónica (la cual abrazaba ahora el escepticismo, renovando así un aspecto central de sus orígenes socráticos). En la filosofía helenística era frecuente emplear la lógica para demostrar la futilidad de muchas empresas humanas, en particular la persecución de la verdad metafísica. Escépticos como Sexto Empírico sostenían que quienes creían poder conocer la realidad estaban sometidos a una constante frustración e infelicidad en la vida. Si, por el contrario, suspendían auténticamente el juicio y reconocían que sus creencias acerca de la realidad no eran necesariamente válidas, alcanzarían la paz del espíritu. Sin afirmar ni negar la posibilidad del conocimiento, debían mantenerse en un estado de abierta ecuanimidad, a la expectativa de lo que surgiera.

Por importantes y atractivas que, cada una a su manera, fuesen estas distintas filosofías, no satisfacían por completo el espíritu helenístico. La realidad divina era en ellas insensible o ajena a las cuestiones humanas (epicureísmo); o bien, en caso de ser providencial, se presentaba con un determinismo implacable (estoicismo); o bien, por último, estaba fuera del alcance del conocimiento humano (escepticismo). También la ciencia adoptaba un racionalismo más riguroso y se desprendía del ímpetu y la finalidad prácticamente religiosos de la comprensión divina que tan claramente expresaban Pitágoras, Platón e incluso Aristóteles. De ahí que las exigencias emocionales y religiosas de la cultura fueran satisfechas directamente por las diversas religiones mistéricas (griegas, egipcias, orientales) que ofrecían la salvación de la cárcel del mundo y que florecieron en todo el imperio y gozaron de creciente popularidad. Pero estas religiones, con sus fiestas y sus ritos secretos dedicados a sus diferentes deidades, no lograban atraer la devoción de las clases cultas. Para éstas, los antiguos mitos estaban agonizando y, en el mejor de los casos, eran útiles como instrumentos alegóricos de un discurso racional. En cualquier caso, el austero racionalismo de las filosofías dominantes dejaba, sin duda, una auténtica sensación de hambre espiritual. La original y creativa unidad de intelecto y sentimiento de épocas previas se había bifurcado. En un medio

cultural muy sofisticado –ajetreado, urbanizado, refinado, cosmopolita–, el individuo carecía a menudo de suficiente motivación. La síntesis clásica de la Grecia prealejandrina se había escindido, su energía se había agotado en el proceso de difusión.

No obstante, la era helenística fue una época excepcional, en cuyo haber se cuentan diversas realizaciones culturales notables e, incluso, desde el punto de vista del Occidente moderno, indispensables. Entre ellas, el reconocimiento de los logros griegos anteriores y su consecuente preservación de los clásicos, desde Homero a Aristóteles, no es la menos importante. Con el fin de preparar un canon definitivo de obras maestras, los textos fueron compilados, sistemáticamente examinados y esforzadamente editados. Nació la erudición humanística. Se desarrollaron nuevas orientaciones en la crítica textual y literaria, se produjeron análisis interpretativos y comentarios y se seleccionaron las grandes obras como reverenciados ideales culturales para el enriquecimiento de las generaciones futuras. En Alejandría también se compiló y editó la traducción griega de la Biblia hebrea, la llamada «de los LXX», con la misma erudita meticulosidad que se dedicaba a la épica homérica y a los diálogos de Platón.

La educación fue sistematizada y ampliada. En las ciudades importantes (Alejandría con su Museo, Pérgamo con su Biblioteca y Atenas con sus todavía pujantes academias filosóficas) se crearon grandes instituciones complejamente organizadas para la investigación académica. Los gobernantes reales de los Estados helenísticos subsidiaron las instituciones públicas de enseñanza, que emplearon científicos y humanistas como funcionarios a sueldo del Estado. Casi todas las ciudades helenísticas tenían sistemas de educación pública, los gimnasios y los teatros estaban llenos y había muchas posibilidades de acceso a la enseñanza superior en filosofía, literatura y retórica griegas. Floreció la *paideia* griega. De este modo, la producción helénica se consolidó académicamente, se extendió geográficamente y conservó su vitalidad durante el resto de la era clásica.

En cuanto a contribuciones originales, el período helenístico descolló especialmente en el campo de la ciencia natural. El geómetra Euclides, el geómetra y astrónomo Apolonio, el físico y matemático Arquímedes, el astrónomo Hiparco, el geógrafo Estrabón, el médico Galeno y el geógrafo y astrónomo Ptolomeo produjeron adelantos científicos y compendios que durante muchos siglos serían considerados paradigmáticos. El desarrollo de la astronomía matemática fue particularmente rico en consecuencias. El problema de los planetas había tenido una primera solución en las esferas homocéntricas interconectadas de Eudoxo, que explicaban el movimiento retrógrado y, al mismo tiempo, ofrecían predicciones bastante acertadas. Sin embargo, no explicaban las variaciones de brillo cuando los planetas retrocedían, pues las esferas rotatorias mantenían necesariamente los planetas a una distancia constante de la Tierra. Este vacío teórico fue lo que incitó a los matemáticos y astrónomos posteriores a explorar sistemas geométricos alternativos.

Unos pocos, como los pitagóricos, hicieron la radical sugerencia de que la Tierra se movía. Heráclides, miembro de la Academia de Platón, propuso que el movimiento diario de los cielos tenía como causa real la rotación de la Tierra sobre su eje, y que Mercurio y Venus parecían estar siempre cerca del Sol porque giraban alrededor de éste y no de la Tierra. Un siglo después, Aristarco fue tan lejos que llegó a formular la hipótesis de que la Tierra y todos los planetas giraban alrededor del Sol y que éste, lo mismo que la esfera exterior de estrellas, permanecía inmóvil.[1]

Sin embargo, estos diferentes modelos fueron rechazados en general por sólidas razones matemáticas y físicas. Nunca se observó un paralaje estelar anual, lo cual debería haber ocurrido si la Tierra giraba alrededor del Sol y, por tanto, recorría distancias tan grandes en relación con las estrellas (a menos que, como sugería Aristarco, la esfera exterior de estrellas fuera inconcebiblemente extensa). Además, una Tierra móvil perturbaba por completo la coherencia general de la cosmología aristotélica. Aristóteles había explicado definitivamente la

física de la caída de los cuerpos y había demostrado que los objetos pesados se mueven hacia la Tierra porque ésta es el centro fijo del universo. Si la Tierra se movía, esta explicación bien razonada y casi evidente de la caída de los cuerpos resultaba gravemente afectada, al tiempo que no había ninguna otra teoría lo bastante poderosa para sustituirla. Tal vez de un modo más fundamental aún, una Tierra planetaria contravenía la antigua y evidente dicotomía terrestre-celeste, basada en la majestad trascendente de los cielos. Finalmente, dejando de lado los problemas teóricos y religiosos, el sentido común decía que una Tierra móvil haría chocar a los objetos y las personas que se hallaban sobre ella, mientras que las nubes y las aves quedarían atrás, etc. La inequívoca evidencia de los sentidos abogaba por una Tierra estable.

Sobre la base de tales consideraciones, la mayoría de los astrónomos helenistas optaron por un universo geocéntrico y continuaron trabajando con diversos modelos geométricos para explicar las posiciones planetarias. Los resultados de estos esfuerzos fueron compilados en el siglo II d.C. por Ptolomeo, cuya síntesis estableció el paradigma funcional de los astrónomos desde esa época hasta el Renacimiento. El desafío esencial que se presentaba a Ptolomeo seguía siendo el mismo: cómo explicar las múltiples discrepancias entre, por un lado, la estructura básica de la cosmología aristotélica, que exigía que los planetas se movieran uniformemente en círculos perfectos alrededor de la Tierra central e inmóvil y, por otro lado, las observaciones reales que los astrónomos hacían de los planetas, que parecían moverse con velocidades, direcciones y grados de brillantez variables. Basándose en los recientes adelantos de la geometría griega, las observaciones y técnicas de cómputo del tiempo de los babilonios y la obra de los astrónomos griegos Apolonio e Hiparco, Ptolomeo esbozó el siguiente modelo: la esfera giratoria más externa de las estrellas fijas llevaba diariamente todos los cielos hacia el oeste en relación con la Tierra, pero dentro de esta esfera cada planeta, incluidos el Sol y la Luna, giraba hacia el este a velocidades inferiores, aunque variables, cada uno en su gran círculo llamado «deferente». Para los movimientos más complejos de los planetas (no para el Sol o la Luna) se introdujo otro círcu-

lo menor llamado «epiciclo», que rotaba uniformemente alrededor de un punto del deferente. El epiciclo solucionaba lo que las esferas de Eudoxo dejaban sin resolver, ya que el epiciclo rotatorio acercaba automáticamente el planeta a la Tierra cada vez que su movimiento era retrógrado, razón por la cual el planeta se mostraba más brillante. Adaptando las diferentes velocidades de revolución para cada deferente y cada epiciclo, los astrónomos se aproximaban a los movimientos variables de cada planeta. La simplicidad del modelo de deferente y epiciclo, sumada a su explicación del brillo variable, hizo que fuera reconocido como el modelo astronómico más viable.

Pero a la hora de aplicarlo, este modelo ponía de manifiesto otras irregularidades menores, para cuya explicación empleó Ptolomeo nuevos artilugios geométricos: excéntricas (círculos cuyos centros no coincidían con el centro de la Tierra), epiciclos menores (círculos adicionales más pequeños que giraban en relación con un epiciclo mayor o deferente) y ecuantes (que explicaban las velocidades variables postulando otro punto, fuera del centro del círculo, alrededor del cual el movimiento era uniforme). El elaborado modelo de círculos compuestos de Ptolomeo era capaz de ofrecer la primera explicación cuantitativa sistemática de todos los movimientos celestes. Además, su versatilidad, gracias a la cual los conflictos que las nuevas observaciones creaban podían resolverse con nuevas modificaciones geométricas (por ejemplo, agregando otro epiciclo a un epiciclo, u otra excéntrica a una excéntrica), otorgó al modelo una flexibilidad que permitió su reinado durante toda la era clásica y el medievo. La cosmología aristotélica, con su Tierra central inmóvil, sus esferas etéreas rotatorias y sus elementos físicos, había sido el marco de referencia básico para los astrónomos helenistas, y la síntesis ptolemeico-aristotélica se convirtió en la concepción fundamental del mundo que configuró la visión filosófica, religiosa y científica de Occidente durante la mayor parte de los quince siglos siguientes.

En el mundo clásico la astronomía matemática no era una disciplina plenamente secular. La comprensión antigua de los cielos como el lugar de los dioses se unía inextricablemente a la astronomía en rápido desarrollo, creando lo que fue considerado como ciencia de la astrología y que tuvo en Ptolomeo su máximo sistematizador de la era clásica. En efecto, gran parte del ímpetu con que se desarrolló la astronomía derivaba directamente de su vinculación con la astrología, que empleaba aquellos adelantos técnicos para mejorar su poder predictivo. A su vez, la amplia demanda de saber astrológico (en las cortes imperiales, en el mercado público o en el estudio del filósofo) alentó la ulterior evolución y la importancia social de la astronomía, al punto de que, en lo esencial, ambas disciplinas constituyeon una única profesión desde la era clásica hasta el Renacimiento.

Con el gran aumento de precisión en los cálculos astronómicos, la antigua concepción mesopotámica de los acontecimientos celestes como indicadores de acontecimientos terrenales (la doctrina de la simpatía universal, «como arriba, así abajo») quedaba inserta en un marco de referencia griego, más elaborado y sistemático, de principios matemáticos y cualitativos. Luego los astrólogos helenísticos aplicaron el sistema para hacer predicciones no sólo para vastas colectividades, como naciones e imperios, sino también para personas individuales. Mediante el cálculo de las posiciones exactas de los planetas en el momento preciso en que se produce el nacimiento de una persona, y deduciendo principios arquetípicos de la correspondencia entre deidades míticas específicas y determinados planetas, los astrólogos sacaron conclusiones relativas al carácter y el destino individuales. Nuevas intuiciones surgieron gracias al empleo de diversos principios pitagóricos y babilónicos sobre la estructura del cosmos y su relación intrínseca con el microcosmos, el hombre. El platonismo contribuyó a explicar cómo los alineamientos planetarios podían vincular el carácter del planeta y el individuo, creando una unidad arquetípica entre agente y receptor. A su vez, la física de Aristóteles, con su terminología impersonal y su ex-

plicación mecánica de la influencia celeste sobre los fenómenos terrenales a través de las esferas elementales, proporcionaba un marco científico adecuado para esta disciplina. Ptolomeo sintetizó los elementos de la teoría astrológica clásica, catalogando los significados de los planetas, sus posiciones, sus aspectos geométricos y sus diversos efectos sobre las cuestiones humanas.

Con el surgimiento de la perspectiva astrológica, se extendió enormemente la creencia de que la vida humana no estaba regida por el azar caprichoso, sino por un destino ordenado y cognoscible por el hombre, definido por las deidades celestes de acuerdo con los movimientos de los planetas. A través de ese conocimiento se pensó que el hombre podía comprender su destino y actuar con un nuevo sentido de confianza cósmica. La concepción astrológica del mundo reflejaba estrechamente el concepto griego de *kosmos*, esto es, el universo inteligentemente ordenado, coherente e interconectado, donde el hombre era parte integral del todo. En el curso de la era helenística la astrología se había convertido en un sistema de creencias que iba más allá de los límites de la ciencia, la filosofía y la religión, constituyendo un elemento peculiarmente unificador en una época que, por lo demás, presentaba un carácter fragmentario. La creencia en la astrología, irradiada desde el centro cultural de Alejandría, impregnaba el mundo helenístico y era abrazada tanto por los filósofos estoicos, platónicos y aristotélicos como por los astrónomos matemáticos y los médicos, los esotéricos herméticos y los miembros de las diversas religiones mistéricas.

Sin embargo, la base central de la comprensión astrológica fue interpretada de diferentes maneras por grupos diversos, cada uno según su propia cosmovisión. Al parecer, Ptolomeo y sus colegas consideraron que la astrología era, ante todo, una ciencia útil, un estudio directo del modo en que posiciones y combinaciones planetarias específicas coincidían con acontecimientos específicos y con cualidades personales. Ptolomeo observó que no se podía afirmar que la astrología fuera una ciencia exacta como la astronomía, ya que esta última se ocupaba exclusivamente de las matemáticas abstractas de los movimientos celestes perfectos, mientras que la astro-

logía aplicaba ese conocimiento al campo necesariamente imperfecto de la actividad terrestre y humana. Pero, pese a que su inexactitud intrínseca y su susceptibilidad al error convertían a la astrología en pasto de la crítica, Ptolomeo y sus contemporáneos creyeron en su funcionalidad. La astrología compartía con la astronomía la atención a los movimientos ordenados de los cielos y, gracias a los poderes de causación que ejercían las esferas celestes, poseía un fundamento racional y firmes principios operacionales que Ptolomeo se propuso definir.

Con una actitud más filosófica, los estoicos griegos y romanos interpretaban las correspondencias astrológicas como significativas de la determinación de la vida humana por los cuerpos celestes. De ahí que la astrología fuese considerada el método más idóneo de interpretación de la voluntad cósmica y del paralelismo de la propia vida con la razón divina. Dada su convicción de que un destino cósmico gobernaba todas las cosas y su creencia en una empatía universal o ley unificadora de todas las partes del cosmos, los estoicos vieron que la astrología era altamente compatible con su propia cosmovisión. Las religiones mistéricas expresaban una interpretación análoga del dominio de los planetas sobre la vida humana, pero percibían, además, una promesa de liberación: más allá del último planeta, Saturno (la deidad del destino, la limitación y la muerte) presidía la esfera omniabarcadora de una Deidad mayor, cuya divina omnipotencia podía sacar al alma humana del determinismo limitado de la existencia mortal y elevarla a la libertad eterna. Este Dios supremo gobernaba sobre todas las deidades planetarias y podía, por tanto, suspender las leyes del destino y liberar al creyente de la ola de determinismo.[2] El platonismo sostenía que los planetas se hallaban bajo el gobierno del Bien supremo, pero tendía a considerar las configuraciones celestes más como indicaciones que como causas, y no las juzgaba determinantes para el individuo evolucionado. En el enfoque de Ptolomeo había implícita también una visión menos fatalista en la que el gran astrónomo helenista acentuaba el valor estratégico de tales estudios y sugería que el hombre podía desempeñar un papel activo en el esquema cósmico. En cualquier caso, la creencia en que los

movimientos planetarios poseían significado inteligible para la vida humana ejerció una enorme influencia sobre el *ethos* cultural de la era clásica.

Neoplatonismo

Otra área de pensamiento trató de tender un puente sobre el abismo helenista entre las filosofías racionales y las religiones mistéricas. Durante varios siglos después de la muerte de Platón, a mediados del siglo IV a.C., una continua corriente de filósofos había desarrollado la filosofía de aquél y había ampliado diversos aspectos metafísicos y religiosos. En el curso de este desarrollo, comenzó a llamarse «lo Uno» al supremo principio trascendente; se puso un nuevo énfasis en «huir del cuerpo» como paso necesario para la ascensión filosófica del alma a la realidad divina; se comenzó a ubicar las Formas en la inteligencia divina, y se mostró un interés creciente por el problema del mal en su relación con la materia. Esta corriente culminó en el siglo III d.C. con la obra de Plotino, quien integró un elemento más explícitamente místico en el esquema platónico a la vez que incorporaba ciertos aspectos del pensamiento aristotélico, desarrollando una filosofía «neoplatónica» de gran ímpetu intelectual y alcance universal. En Plotino, la filosofía griega racional alcanzó su punto final y se integró en un misticismo suprarracional más religioso. Se hacía patente el carácter de una nueva época, con una sensibilidad psicológica y religiosa fundamentalmente distinta de la del helenismo clásico.

En efecto, en el pensamiento de Plotino la racionalidad del mundo y la investigación del filósofo es tan sólo el preludio a una trascendencia que existe más allá de la razón. El cosmos neoplatónico es el resultado de una emanación divina de lo Uno supremo, cuyo ser es infinito y está más allá de toda descripción o categoría. Lo Uno, al que se llama también el Bien, produce, en un desbordamiento de extrema perfección, lo «otro» –el cosmos creado en toda su variedad– en una serie jerárquica de gradaciones que se alejan de este centro ontológico hacia los límites extremos de lo posible. Este primer acto

creador es la emanación, a partir de lo Uno, del Intelecto divino o *Nous*, la sabiduría omnipresente del universo que contiene las Formas o Ideas arquetípicas que son la causa del orden del mundo. Del *Nous* surge el Alma del Mundo, que contiene y anima el mundo, origina las almas de todos los seres vivos y constituye la realidad intermedia entre el Intelecto espiritual y el mundo de la materia. La emanación de la divinidad a partir de lo Uno es un proceso ontológico que Plotino compara con la luz que se aleja gradualmente de una vela hasta que termina desapareciendo en la oscuridad. Las diversas gradaciones, sin embargo, no son dominios separados en sentido temporal o espacial, sino niveles distintos de una presencia intemporal en todas las cosas. Las tres «hipóstasis» –lo Uno, el Intelecto y el Alma– no son literalmente entes, sino más bien disposiciones espirituales, de la misma manera que las Ideas no son objetos distintos, sino diferentes maneras de ser de la Inteligencia divina.

El mundo material, que existe en el tiempo y en el espacio y es perceptible por los sentidos, es el nivel de realidad más alejado de lo Uno divino. Como límite final de la creación, se caracteriza en términos negativos como el dominio de la multiplicidad, la restricción y la oscuridad, el más bajo en nivel ontológico (pues es el que tiene el grado más bajo de ser real) y el que constituye el principio del mal. Sin embargo, pese a su profunda imperfección, también se caracteriza en términos positivos como una creación de belleza, un todo orgánico producido por el Alma del Mundo y que ésta mantiene en armonía universal. Refleja de modo imperfecto, en el nivel espacio-temporal, la gloriosa unidad en la diversidad que, en un nivel superior, existe en el mundo espiritual de las Formas del Intelecto: lo sensible es una noble imagen de lo inteligible. Aunque en el seno de esta armonía existe el mal, tal realidad negativa desempeña un papel necesario en un designio más amplio, y en última instancia no afecta a la perfección de lo Uno ni al bienestar del yo más elevado del filósofo.

El hombre, cuya naturaleza es alma-en-el-cuerpo, tiene acceso potencial a los dominios intelectuales y espirituales más elevados, aunque esto depende de su liberación respecto de la materialidad. El hombre puede elevarse a la conciencia

del Alma del Mundo (y ser en acto lo que ya es en potencia) y de allí al Intelecto universal; o bien puede permanecer encadenado a los dominios más bajos. Puesto que todas las cosas emanan de lo Uno a través del Intelecto y del Alma del Mundo, y puesto que, en sus niveles más elevados, la imaginación humana participa de la divinidad primigenia, el alma racional del hombre puede reflejar imaginativamente las Formas trascendentes y así, a través de esta penetración en el orden de las cosas, acercarse a la emancipación espiritual. Todo el universo existe en un continuo desbordamiento de lo Uno en la multiplicidad creada, que es atraída de nuevo alo Uno en un proceso de emanación y de regreso activado siempre por la superabundancia de perfección de lo Uno. La tarea del filósofo consiste en superar las ataduras humanas al dominio físico a través de la autodisciplina y la purificación moral e intelectual y volverse hacia dentro de sí mismo en una ascensión gradual que lo devuelva al Absoluto. El momento final de iluminación trasciende el conocimiento habitual y no puede definirse ni describirse, pues se basa en una superación de la dicotomía sujeto-objeto entre el que busca y la meta de la búsqueda: es la consumación del deseo contemplativo que une al filósofo con lo Uno.

Así expuso Plotino una metafísica racionalista e idealista de elaborada coherencia, que fundaba todo su desarrollo en una aprehensión mística de la Deidad suprema. Con meticulosa precisión, y a menudo con una prosa extraordinariamente bella, Plotino describió la naturaleza compleja del universo y su participación en lo divino. Basó su filosofía en la doctrina platónica de las Ideas trascendentes, a la que luego agregó, o de la que derivó, ciertos aspectos nuevos y característicos, como el dinamismo teleológico, la jerarquía, la emanación y un misticismo suprarracional. Así, el neoplatonismo se transformó en la expresión final de la filosofía clásica pagana y asumió el papel de portador histórico del platonismo en los siglos siguientes.

Tanto el neoplatonismo como la astrología trascendieron la bifurcación intelectual de la era helenística y, lo mismo que muchos otros aspectos de la cultura clásica, ambos fueron el resultado de la interfecundación de las formas de pensamien-

to griegas con impulsos culturales no helénicos. Cada uno a su manera habría de tener una influencia duradera, aunque a veces implícita, en el pensamiento occidental posterior. Sin embargo, a pesar de la popularidad casi universal de la astrología en el mundo helenístico, y a pesar de la buena acogida a la renovación que el neoplatonismo dio a la filosofía pagana en los últimos años de las academias, a finales de la era clásica la conciencia grecorromana comenzaba ya a sentir el aguijón de nuevas y poderosas fuerzas. Finalmente, el inquieto espíritu de la era helenística hubo de buscar salvación en un nuevo refugio.

Dejando de lado las importantes excepciones que hemos citado, los esfuerzos posteriores de la cultura helénica en el período clásico carecieron del audaz optimismo intelectual y la curiosidad que habían caracterizado a los griegos antiguos. Al menos superficialmente, la civilización helenística destacó más por la variedad que por la fuerza, más por la inteligencia mundana que por la inspiración de su genio, más por el mantenimiento y elaboración de los logros culturales del pasado que por la producción de ideas nuevas. Hubo corrientes numerosas y contradictorias, pero no formaron un todo coherente. La perspectiva cultural era inestable, alternativamente escéptica y dogmática, sincrética y fragmentaria. Al parecer, los centros muy organizados de enseñanza tuvieron un efecto desalentador en el genio individual. Ya en tiempos de la conquista romana de Grecia, en el siglo II a.C., el impulso helenístico estaba en decadencia, desplazado por la visión más oriental de la subordinación humana al poder abrumador de lo sobrenatural.

Roma

En Roma, la civilización clásica experimentó un vigoroso florecimiento otoñal, estimulado primero por el *ethos* militarista y libertario de la República y alimentado luego por la *pax romana* que se estableció durante el largo reinado imperial de César Augusto. Con perspicacia política y firme patriotismo, fortificados por la creencia en sus deidades, los romanos

no sólo consiguieron conquistar toda la cuenca del Mediterráneo y una gran parte de Europa, sino también cumplir la misión que se habían impuesto de extender su civilización en todo el mundo conocido. Sin esa conquista, que fue posible gracias a la despiadada táctica militar y al ambicioso genio político de líderes como Julio César, es probable que el legado positivo de la cultura clásica no hubiera sobrevivido, ni en Oriente ni en Occidente, a las presiones de los posteriores asaltos de los bárbaros que llegaban del este.

La cultura romana también contribuyó significativamente a la producción clásica. Bajo la influencia de los grandes maestros griegos, Cicerón, Virgilio, Horacio y Tito Livio llevaron la lengua latina a una elocuente madurez. La *paideia* griega renació en la *humanitas* (su traducción a la lengua latina por Cicerón) de la aristocracia romana, esto es, la educación liberal fundada en los clásicos. La mitología griega se combinó con la romana, se conservó en esta última y pasó a la posteridad occidental a través de las obras de Ovidio y de Virgilio. El pensamiento jurídico romano, animado por una nueva comprensión de la racionalidad objetiva y de la ley natural derivadas del concepto griego de Logos universal, introdujo claridad sistemática en las interacciones comerciales y legales de todo el imperio y desarrolló los principios de derecho contractual y de propiedad, cruciales para el posterior desarrollo de Occidente.

La enorme energía y la imponente vastedad de la empresa romana despertaron la reverencia y el temor del mundo antiguo. Pero el esplendor cultural de Roma fue una *imitatio*, aunque inspirada, de la gloria de Grecia, y su magnitud no pudo sostener indefinidamente por sí sola el espíritu griego. Aun cuando muchas veces, en el torbellino de la vida política, se ponía de manifiesto una auténtica nobleza de carácter, poco a poco el *ethos* romano fue perdiendo vitalidad. Precisamente el éxito de la desordenada actividad militar y comercial del imperio, divorciada de motivaciones más profundas, fue debilitando el carácter de la ciudadanía romana. La mayor parte de la actividad científica, por no mencionar el genio científico, disminuyó radicalmente en el imperio poco después de Galeno y Ptolomeo, en el siglo II, y en ese mismo período co-

menzó a declinar la excelencia de la literatura latina. La fe en el progreso humano, tan fácil de percibir durante el florecimiento cultural de la Grecia del siglo V a.C. y que en el helenismo expresaban esporádicamente los científicos y los tecnólogos, desapareció casi por completo en los siglos finales del Imperio Romano. Ya por entonces, los mejores momentos de la civilización clásica pertenecían íntegramente al pasado, y los diversos factores que produjeron la caída de Roma (gobierno opresor y rapaz, generales de ambición ilimitada, constantes incursiones bárbaras, una aristocracia decadente e inane, corrientes religiosas contradictorias que socavaban la autoridad imperial y el *ethos* militar, una inflación brutal y continua, pestes y una población decreciente, desmotivada y sin capacidad de recuperación), contribuyeron a la ya evidente muerte del mundo de inspiración griega.

No obstante, por debajo de la ostensible decadencia de la cultura clásica y desde el seno mismo de la matriz religiosa del helenismo, un nuevo mundo había ido tomando forma lenta pero inexorablemente.

EL SURGIMIENTO DEL CRISTIANISMO

Considerada como una unidad, la civilización grecorromana surgió, floreció y declinó en el curso de un millar de años. Más o menos en el punto medio de ese milenio, en los remotos distritos de Galilea y de Judea, en la periferia del Imperio Romano, vivió, enseñó y murió el joven líder religioso judío Jesús de Nazaret. Su mensaje religioso radical fue abrazado por un grupo, pequeño pero fervientemente inspirado, de discípulos judíos que creía que después de morir crucificado, Jesús había resucitado y se había mostrado como el Cristo («el ungido»), Señor y Salvador del mundo. Con el advenimiento de Pablo de Tarso, judío de nacimiento, romano por ciudadanía y griego por formación cultural, se llegó a una nueva etapa de la religión. Cuando se dirigía a Damasco para reprimir enérgicamente lo que consideraba una secta herética y peligrosa para la ortodoxia judía, Pablo fue poseído por una visión del Cristo resucitado. Entonces abrazó ardorosamente

esa misma religión de la que había sido el adversario más feroz, para convertirse en su principal misionero y teólogo fundacional. Bajo el liderazgo de Pablo, el pequeño movimiento religioso se extendió rápidamente a otras regiones del Imperio (Asia Menor, Egipto, Grecia y la propia Roma) y comenzó a constituirse como Iglesia mundial.

En el curso de la agitada era helenística, una suerte de crisis espiritual pareció sacudir la cultura, cuyos miembros se sentían urgidos por nuevas necesidades de significado personal en el cosmos y de conocimiento personal del sentido de la vida. A estas necesidades dirigían sus mensajes las diversas religiones mistéricas, cultos públicos, sistemas esotéricos y escuelas filosóficas, pero fue el cristianismo la religión que, tras intermitentes períodos de implacable persecución por parte del Estado romano, surgió victoriosa. El punto de inflexión de este proceso se produjo a comienzos del siglo IV con la histórica conversión del emperador romano Constantino, que a partir de ese momento se embarcó –y embarcó al poder de su imperio– en la propagación del cristianismo.[3]

En sus últimos siglos el mundo clásico se transformó drásticamente debido al flujo de la religión cristiana desde el este y a las masivas invasiones de los bárbaros germanos desde el norte. A finales del siglo IV, el cristianismo se había convertido en la religión oficial del Imperio Romano, y a finales del siglo V un rey bárbaro deponía al último emperador romano de Occidente. La civilización clásica fue barrida de Occidente y fue tarea de los bizantinos, y más tarde de los musulmanes, preservar, como en un museo, sus grandes obras y sus ideas. Como resumiría con agudeza Edward Gibbon en su *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*: «He descrito el triunfo de la barbarie y de la religión». Pero desde la perspectiva a largo plazo de la compleja evolución de Occidente, estas nuevas fuerzas no eliminaron ni sustituyeron por completo la cultura grecorromana, sino que más bien incorporaron sus propios elementos distintivos al fundamento clásico, de raíces profundas y desarrollo portentoso.[4]

A pesar del declive de Europa, que en los siglos siguientes estuvo sumida en el aislamiento y la inactividad culturales (sobre todo en comparación con los florecientes imperios de

Bizancio y del Islam), la incansable y emprendedora energía de los pueblos germanos, en combinación con la influencia civilizadora de la Iglesia Católica Romana, forjaría una cultura que, en otros mil años, daría nacimiento al Occidente moderno. Esta Edad «Media» entre la era clásica y el Renacimiento fue, pues, un período de gestación de extraordinarias consecuencias. La Iglesia fue la institución cohesionadora de Occidente y la que mantuvo una conexión con la civilización clásica. Por su parte, los bárbaros se convirtieron al cristianismo y acometieron la tarea de integrar la rica herencia intelectual de la cultura clásica que acababan de conquistar. La gran labor intelectual del medievo, que se desarrolló lentamente a lo largo de un milenio, primero en los monasterios y más tarde en las universidades, no sólo abarcó la filosofía y la literatura griegas y el pensamiento político romano, sino también el nuevo e impresionante corpus de escritos teológicos de los Padres de la Iglesia, que culminó en la obra de Agustín (quien produjo su obra escrita a mediados del siglo V, precisamente cuando el Imperio Romano se derrumbaba alrededor suyo bajo el impacto de las invasiones bárbaras). Fue a partir de esta compleja fusión de elementos raciales, políticos, religiosos y filosóficos como surgió lentamente una visión general del mundo común a toda la cristiandad occidental. En tanto que sucesora de la cultura de los griegos clásicos, la perspectiva cristiana configuró e inspiró la vida y el pensamiento de millones de seres humanos hasta la era moderna, y para muchos aún continúa haciéndolo.

LA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO

Nuestra próxima tarea será tratar de comprender el sistema cristiano de creencias. Cualquier recapitulación de nuestra historia cultural e intelectual debe abordar esta tarea con cuidado, pues el cristianismo no sólo presidió la cultura de Occidente como su impulso espiritual fundamental durante dos milenios sino que, además, influyó en su evolución filosófica y científica hasta bien entrado el Renacimiento y la Ilustración. Incluso hoy, de manera menos evidente pero no menos significativa, la cosmovisión cristiana sigue impregnando la psique cultural occidental, aun cuando según todas las apariencias se trate de una cultura secular.

Hoy no se puede afirmar con certeza qué dijo, hizo o creyó realmente la figura histórica de Jesús de Nazaret. Al igual que Sócrates, Jesús no escribió nada para la posteridad. Los estudios históricos y las exégesis bíblicas han establecido con relativa seguridad que, dentro de la tradición religiosa judía, llamó al arrepentimiento como anticipación del inminente advenimiento del Reino de Dios; que veía el amanecer de este Reino ya presente en sus propias palabras y hechos, y que a causa de estas afirmaciones fue condenado a muerte por el procurador romano Poncio Pilato alrededor del año 30 de nuestra era. En cambio, resulta imposible establecer inequívo-

camente si Jesús se sabía Hijo de Dios, así como tampoco puede verificarse sin lugar a dudas, a partir de los datos históricos y de los textos disponibles, muchos otros elementos fundamentales de la vida de Jesús –la dramática narración de su nacimiento, las múltiples historias de milagros, su conocimiento de la Trinidad y su intención de fundar una nueva religión– que la fe cristiana tiene por sagrados.

No fue hasta finales del siglo I cuando se redactaron los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento y los descendientes de los seguidores inmediatos de Jesús echaron las bases de la creencia cristiana. A partir de entonces se desarrolló una estructura de creencias muy elaborada y en ocasiones contradictoria. Esta estructura no sólo incluía los hechos rememorados de la vida de Jesús, sino también diversas tradiciones orales, leyendas, parábolas y proverbios, visiones y profecías posteriores, himnos y plegarias, creencias apocalípticas, requerimientos didácticos de la joven Iglesia, paralelismos interpolados con el Antiguo Testamento, otras influencias judías, griegas y gnósticas, así como una teología de la redención y una visión de la historia complejas, todo ello unificado por la fe de los autores bíblicos en la nueva religión. Es problemático afirmar en qué medida este complejo resultado final reflejaba los acontecimientos y las enseñanzas reales de la vida de Jesús. Los primeros documentos cristianos que han llegado hasta nosotros son las cartas de Pablo, quien nunca conoció a Jesús. De ahí que el Jesús que la historia llegó a conocer fuera el Jesús que en el Nuevo Testamento presentaron –recordaron, reconstruyeron, interpretaron, embellecieron e imaginaron vívidamente– escritores que vivieron una o dos generaciones después del período al que se refieren sus relatos, no obstante la atribución de su autoría a discípulos directos de Jesús.

La primitiva jerarquía de la Iglesia seleccionó poco a poco estos escritos como la auténtica revelación de Dios entre una cantidad más amplia de materiales, algunos de los cuales (generalmente redactados con posterioridad) ofrecían perspectivas radicalmente distintas sobre los acontecimientos en cuestión. La Iglesia ortodoxa que formulaba estos juicios, tan decisivos para la posterior formación del sistema cristiano de

creencias, se consideró a sí misma una autoridad iniciada con los primeros apóstoles y divinamente confirmada por las Sagradas Escrituras. La Iglesia era la representante de Dios en la tierra, una institución sagrada cuya tradición era intérprete exclusiva de la revelación de Dios a la humanidad. Con el gradual surgimiento de la Iglesia como estructura dominante a la vez que influencia decisiva en la primitiva religión cristiana, los escritos que en la actualidad constituyen el Nuevo Testamento, sumados a la Biblia judía, quedaron establecidos como base canónica de la tradición cristiana, determinando los parámetros de su cosmovisión.

Estos escritos, por tanto, nos servirán de base para el estudio del fenómeno cristiano. Como nuestro tema es la naturaleza de las cosmovisiones dominantes de la civilización occidental y su relación dinámica, lo que más nos importa aquí es la tradición cristiana que ejerció la hegemonía cultural sobre Occidente desde la caída de Roma hasta la Edad Moderna. Nuestro interés específico reside en saber qué creyó verdadero el Occidente cristiano en lo referente al mundo y al lugar del ser humano en él. Dicha cosmovisión se basaba precisamente en la revelación canónica, poco a poco modificada, desarrollada y extendida por efecto de diversos factores posteriores que, en gran medida, se hallaban sometidos a la autoridad de la tradición de la Iglesia. La afirmación de que ésta estableció la autoridad divina del canon bíblico, el cual, a su vez, estableció la autoridad divina de la Iglesia, puede parecer un círculo vicioso, pero ese respaldo mutuo y simbiótico que la comunidad viva de la Iglesia afirmaba en la fe rigió efectivamente la formación de la perspectiva cristiana. El tema de nuestra indagación será, pues, esta tradición, tanto en su forma bíblica fundacional como en sus desarrollos posteriores.

Para comenzar, contemplemos la tradición de la que surgió el cristianismo: la de los israelitas, descendientes de Abraham y Moisés, una tradición intensamente centrada en sí misma, con una moral muy rigurosa y una gran riqueza religiosa.

En la visión hebrea del mundo, la teología y la historia estaban inextricablemente conjugadas. Los actos de Dios y los acontecimientos de la experiencia humana constituían una única realidad, y la intención del relato bíblico no era tanto la de realizar una reconstrucción histórica exacta como la de revelar su lógica divina. Al igual que en el caso del cristianismo, hoy es imposible distinguir claramente entre leyenda y hechos en la historia primitiva del judaísmo. No obstante, aunque las posteriores interpolaciones bíblicas oscurecen el surgimiento preciso, en el antiguo Oriente Próximo, de un pueblo específico con religión monoteísta a partir de un fondo previo (que se extendía a los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob en los comienzos del segundo milenio a.C.) de tribus seminómadas con elementos de politeísmo en su culto, parece haber un núcleo histórico de la visión judía tradicional.

La historia y la misión del pueblo hebreo y su religión se diferenciaban de cualesquiera otras del mundo antiguo. En medio de muchas naciones a menudo más poderosas y avanzadas que la suya, los hebreos llegaron a tener la experiencia de sí mismos como el Pueblo Elegido, señalado como una nación cuya historia habría de tener consecuencias espirituales poderosísimas para el mundo entero. En una tierra rodeada de tribus y naciones que adoraban una multiplicidad de deidades naturales, los hebreos llegaron a creerse en relación única y directa con el único Dios absoluto que existía por encima y más allá de todos los seres, tanto en su calidad de creador del mundo como en la de conductor de su historia. En verdad, los hebreos percibieron su propia historia sin solución de continuidad con el auténtico comienzo de la creación, cuando Dios hizo el mundo y, a su propia imagen, el hombre. Con la desobediencia originaria de Adán y Eva y su expulsión del Jardín del Edén, comenzó el drama del exilio del hombre respecto de la divinidad, drama que se renovaría una y otra vez –Caín y Abel, Noé y el Diluvio, la Torre de Babel– hasta que Abraham sintió la llamada de la fe para que siguiera el designio que Dios tenía trazado para su pueblo.

Fue durante el Éxodo, en el que Moisés condujo a los hebreos liberándolos de la esclavitud en Egipto, cuando se estableció la santa alianza por la cual Israel se identificaba a sí mismo y reconocía a su Dios, Yahvé, como el Señor salvador de la historia.[1] Sobre este fundamento histórico se apoyaba la sólida fe de los israelitas en la promesa divina de un futuro pleno para ellos. Al aceptar los mandamientos divinos revelados en el monte Sinaí, los hebreos se hermanaron en obediencia a su Dios y a su insuperable e inescrutable voluntad. Porque el Dios de los hebreos era un Dios de milagros y designios, que salvaba naciones o las hundía a voluntad, que extraía agua de las rocas, alimento del cielo, niños de vientres estériles, para cumplir los designios que había concebido para Israel. El Dios de los hebreos no era sólo creador sino liberador y había asegurado a su pueblo un destino glorioso siempre que se mantuviera fiel a su ley.

El imperativo de la confianza en el Señor y el temor al Señor dominaron la vida judía como requisito previo para el goce de Su poder de salvación en el mundo. Ello les daba un sentido dominante de urgencia moral, de que el destino último lo decidían las acciones humanas presentes y de la responsabilidad directa del individuo ante el Dios justo que todo lo ve. Pero había también una denuncia de una sociedad injusta, desprecio del vano éxito de la vida mundana y un llamamiento profético a la regeneración moral. Los judíos habían recibido la orden divina de reconocer la soberanía de Dios sobre el mundo y de contribuir a la realización de sus fines: la paz, la justicia y la perfección para toda la humanidad. Este destino final se hizo explícito en los siglos posteriores de la azarosa historia del antiguo Israel, durante el cautiverio de Babilonia (siglo VI a.C.) y después, cuando se desarrolló un sentido cada vez más acusado del advenimiento del «Día del Señor». Luego se establecería el Reino de Dios, los justos serían elevados y los malos castigados, e Israel sería honrado como la luz espiritual de la humanidad. Así pues, los sufrimientos presentes del pueblo elegido darían nacimiento a una nueva era de justicia universal, a la piedad verdadera y a la revelación de la plena gloria de Dios en el mundo. Tras siglos de angustia y de fracaso, aparecería una figura mesiánica, en cuyo poder divi-

no la historia misma llegaría a su término triunfal. La «Tierra Prometida» de Israel, inundada de leche y de miel, se había expandido hasta convertirse en el Reino de Dios que Israel ofrecía a toda la humanidad. Era esta fe, esta esperanza en el futuro, este impulso histórico único del que los profetas habían sido portadores y que la poesía y la prosa de la Biblia recordaban conmovedoramente, lo que había sostenido al pueblo de Israel durante dos milenios.

Cuando Jesús de Nazaret comenzó su ministerio, lo hizo en un medio cultural judío en el que las expectativas de un mesías y un desenlace apocalíptico de la historia habían alcanzado proporciones extremas. Dicho contexto otorgó un peso particularmente dramático al anuncio hecho por Jesús a sus seguidores de Galilea según el cual en su persona había llegado por fin la hora del cumplimiento de las profecías bíblicas: «El Reino de Dios está al alcance de la mano». Pero la nueva fe no fue inspirada únicamente por las enseñanzas de Jesús acerca del inminente advenimiento del Reino ni por las expectativas escatológicas que habían despertado predicadores errantes como Juan Bautista. Más decisiva resultó la reacción de los discípulos de Jesús ante su muerte en la cruz y la ferviente creencia en su resurrección. En efecto, fue en esa resurrección donde los cristianos percibieron el triunfo de Dios sobre el mal y la mortalidad y reconocieron el carácter y la promesa de su propia resurrección. Fuera cual fuese la base de esta creencia –la intensidad de cuya convicción es imposible sobreestimar–, al parecer, tras la muerte de Jesús, no pasó mucho tiempo hasta que sus seguidores lograron una renovación general y notablemente rápida de su fe religiosa, que hizo saltar por los aires viejas afirmaciones e inició una nueva comprensión de Dios y de la humanidad.

Esta nueva visión surgió, poco después de la crucifixión, de una serie de experiencias reveladoras a través de las cuales numerosos seguidores de Jesús se convencieron de que su maestro había vuelto a la vida. Tales «apariciones», que luego realzó Pablo con su experiencia visionaria de Cristo resucitado, llevaron a los discípulos a creer que, en cierto modo, Jesús había sido plenamente restaurado por el poder de Dios y que

había vuelto a reunirse con éste en la gloria para compartir la vida eterna en los cielos. Por tanto, Jesús no era simplemente un hombre, ni siquiera un gran profeta, sino el Mesías mismo, el Hijo de Dios, el salvador esperado desde hacía tanto tiempo y cuya pasión y muerte había inaugurado la redención del mundo y el nacimiento de una nueva era. Bajo esta luz podían entenderse claramente las profecías bíblicas judías: el Mesías no era un rey mundano, sino un rey espiritual, y el Reino de Dios no era una victoria política para Israel, sino la redención divina para la humanidad, que traía una nueva vida imbuida del espíritu de Dios. Así, el amargo y decepcionante acontecimiento de la crucifixión del líder se transformó, misteriosamente, en la mente de sus discípulos, en la base de una fe prácticamente ilimitada en la salvación última de la humanidad, y en un impulso dinámico extraordinario para propagar esa fe.

Jesús, en consecuencia, había desafiado a sus seguidores judíos a que aceptaran la actividad salvadora de Dios en la historia, actividad que se manifestaba en su propia persona y en su propio ministerio. Este desafío tuvo su paralelo –desarrollado, reformulado y magnificado– en la Iglesia primitiva y en su llamamiento al reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios y Mesías.[2] Así, el cristianismo se presentaba como el cumplimiento de las esperanzas judías: con Cristo había entrado en la historia el tan anhelado futuro de Dios. En una combinación paradójica de tiempo lineal e intemporalidad, el cristianismo declaraba que la presencia de Cristo en el mundo era la presencia de la promesa de futuro de Dios, de la misma manera que el futuro de Dios se halla en la plena realización de la presencia de Cristo. El Reino de Dios ya estaba presente y, sin embargo, estaba aún por venir, por realizarse al final de la historia con el regreso triunfante de Cristo. Dado que en Cristo el mundo se había reconciliado, pero aún no se había redimido plenamente, el cristianismo llevaba a su culminación la esperanza judía y, sin embargo, continuaba manteniendo la esperanza de un cósmico triunfo espiritual en un futuro inminente, en que advendría una nueva creación y una nueva humanidad que gozara de la presencia sin límite de Dios.

Así como el Éxodo proporcionaba la raíz histórica de la esperanza judía en el futuro Día del Señor, así también la resu-

rrección y la nueva unión de Cristo con Dios proporcionaba el fundamento de la esperanza cristiana en la resurrección futura de la humanidad y de la reunión con Dios. Y así como la Biblia judía, con su revelación de la ley y de las promesas divinas en contrapunto con la historia de su pueblo, había sostenido a los judíos a lo largo de siglos y había impregnado su vida con sus principios y sus esperanzas, así también la base de sustentación de la nueva religión y de sus tradiciones era ahora la Biblia cristiana con un «Nuevo» Testamento unido al «Antiguo». La Iglesia era el nuevo Israel. Cristo era la nueva alianza. El carácter de los nuevos tiempos que hacía su aparición con el cristianismo revelaba el carácter no helénico de la pequeña nación de Israel.

Entre las características de la nueva religión, eran capitales las afirmaciones cristianas de universalidad y realización histórica, derivadas ambas del judaísmo. El Dios judeocristiano no era una deidad tribal o de la polis entre muchas otras, sino el único Dios supremo verdadero, el Hacedor del universo, el Señor de la historia, el omnipotente y omnisciente Rey de Reyes cuya realidad y poder sin igual ordenaban con justicia la alianza de todas las naciones y de toda la humanidad. En la historia del pueblo de Israel, ese Dios había entrado decididamente en el mundo, había dicho su Palabra a través de los profetas y había convocado a la humanidad a su destino divino: lo que naciera de Israel tendría significado histórico mundial. Para los cristianos, cuyo número crecía velozmente y que proclamaban su mensaje por todo el Imperio Romano, lo que había nacido de Israel era el cristianismo.

LOS ELEMENTOS CLÁSICOS Y LA HERENCIA PLATÓNICA

Teniendo en cuenta la naturaleza singular de su doctrina y su mensaje, el cristianismo se difundió con asombrosa velocidad a partir de su reducidísimo núcleo original en Galilea hasta abarcar todo el mundo occidental. Tras la muerte de Jesús, sus seguidores habían forjado, en el término de una generación y en el marco de su nueva fe, una síntesis religiosa e intelectual que no sólo incitó a muchos a emprender la

misión, a menudo peligrosa, de extender dicha fe en el medio pagano que los rodeaba, sino que también fue capaz de dirigirse a las aspiraciones religiosas y filosóficas de un imperio mundial urbanizado y refinado. Sin embargo, la autocomprensión del cristianismo como religión mundial se vio profundamente facilitada por su relación con el mundo helenístico. Si bien su pretensión de universalidad religiosa tuvo su origen en el judaísmo, tanto su universalidad efectiva (el éxito de su propagación) como su universalidad filosófica se debieron en gran medida al medio grecorromano en el que nació. Los antiguos cristianos no consideraban un mero accidente el hecho de que la Encarnación se produjera en el momento histórico de la conjunción entre la religión judía, la filosofía griega y el Imperio Romano.

Es significativo que no fueran los judíos de Galilea, que eran quienes más cerca habían estado de Jesús, sino Pablo, ciudadano romano de fondo cultural griego, quien orientara efectivamente el cristianismo hacia su misión universal. Aunque en la práctica todos los primeros cristianos fueron judíos, sólo un número relativamente pequeño de éstos se hizo cristiano. A largo plazo, la nueva religión resultó mucho más atractiva para el mundo helenístico, en el que tuvo considerable éxito.[3] Los judíos habían esperado un mesías durante mucho tiempo, pero también un monarca político, como su antiguo rey David, que instaurara la soberanía de Israel en el mundo, o bien un príncipe manifiestamente espiritual (el «Hijo del hombre»), que llegaría desde los cielos en gloria angélica en el dramático fin de los tiempos. No esperaban aquel Jesús apolítico, no militante, manifiestamente humano, sufriente y mortal. Además, si bien los judíos pensaban que su especial relación con Dios habría de tener importantes consecuencias para toda la humanidad, la religión judía era, por naturaleza, intensamente nacionalista y separatista, centrada casi por completo en el pueblo de Israel, y este carácter perduró en los primeros judíos cristianos de Jerusalén, que se opusieron a la plena inclusión de no judíos en la comunidad de fe hasta que no hubiera despertado a ella el pueblo entero de Israel.

Mientras que los cristianos de Jerusalén, bajo el liderazgo de Santiago y Pedro, continuaron durante cierto tiempo re-

quiriendo la observancia de las reglas judías tradicionales acerca de la comida, circunscribiendo de esta manera la nueva religión al marco judío, Pablo, por su parte, aunque con una gran oposición, afirmó que la nueva libertad y esperanza cristianas de salvación tenía ya una presencia universal tanto para los gentiles, al margen de la ley judía, como para los judíos. Toda la humanidad necesitaba y podía abrazar al divino Salvador. En esta primera controversia doctrinaria fundamental en el seno mismo de la Iglesia primitiva, el universalismo de Pablo predominó sobre el exclusivismo judío, con enormes repercusiones en el mundo clásico.

En efecto, el rechazo de muchos judíos a abrazar la revelación cristiana, por un lado, y el éxito de la reacción de Pablo (llevar el cristianismo a los gentiles) por otro, se combinaron con los acontecimientos políticos del momento para transferir de Palestina al amplio mundo helenístico el centro de gravedad de la nueva religión. Los movimientos revolucionarios mesiánicos conducidos por el partido zelote continuaron oponiéndose, tras la muerte de Jesús, a la dominación romana y culminaron, en la generación posterior, con una amplia revuelta palestina. En la guerra que siguió, las tropas romanas aplastaron la rebelión, capturaron Jerusalén y destruyeron el Templo de los Judíos (70 d.C.). La comunidad cristiana de Jerusalén y Palestina se dispersó, con lo cual se rompió el vínculo más estrecho de la religión cristiana con el judaísmo, que los cristianos de Jerusalén mantenían y simbolizaban. A partir de ese momento, el cristianismo fue un fenómeno más helenístico que palestino.

También habría que destacar que, en comparación con el judaísmo, la cultura grecorromana fue, en muchos aspectos, menos sectaria y más universal tanto en la práctica como en la teoría. El Imperio Romano y sus leyes trascendían todas las nacionalidades y los límites políticos anteriores, garantizando la ciudadanía y los derechos tanto a los pueblos conquistados como a los propios romanos. La cosmopolita época helenística, con sus grandes centros urbanos, su comercio y sus intercambios de todo tipo, unió más que nunca el mundo civilizado. El ideal estoico de fraternidad de la humanidad y la Cosmópolis, o Ciudad del Mundo, implicaban que todos los

seres humanos eran libres e iguales criaturas de Dios. El Logos universal de la filosofía griega trascendió todas las oposiciones e imperfecciones aparentes: la Razón divina regía toda la humanidad y el cosmos, era inherente a la razón humana y se hallaba al alcance de todo individuo de cualquier nación o pueblo. Pero, por encima de todo, la religión cristiana universal, de proporciones mundiales, fue posible gracias a la existencia previa de los imperios alejandrino y romano, sin los cuales las tierras y los pueblos que rodeaban el Mediterráneo habrían seguido divididos en una enorme multiplicidad de culturas étnicas, con amplísima diversidad lingüística y política y con diferentes predisposiciones cosmológicas. A pesar del comprensible antagonismo que sentían muchos de los primeros cristianos respecto de sus gobernantes romanos, fue precisamente la *pax romana* lo que permitió la libertad de movimiento y comunicación indispensables para la propagación de la fe cristiana. Desde Pablo, en los inicios del cristianismo, hasta Agustín, su protagonista más influyente a finales de la era clásica, el carácter y las aspiraciones de la nueva religión recibieron su forma decisiva del contexto grecorromano en que se hallaban.

Estas consideraciones no sólo se aplican al aspecto práctico de la difusión del cristianismo, sino también a la elaborada cosmovisión cristiana tal como llegó a regir el pensamiento occidental. Si bien puede imaginarse la perspectiva cristiana como una estructura de creencia monolítica y completamente independiente, podemos, con una mirada más detenida, distinguir tendencias opuestas en su seno, así como una continuidad histórica con las concepciones metafísicas y religiosas del mundo clásico. Es verdad que, con el surgimiento del cristianismo, el pluralismo y el sincretismo de la cultura helenística, con sus diversas y entremezcladas escuelas filosóficas y religiones politeístas, fueron reemplazados por un monoteísmo exclusivo derivado de la tradición judaica. También es verdad que la teología cristiana estableció la revelación bíblica como verdad absoluta y exigió a cualquier especulación filosófica que se conformara estrictamente a la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, dentro de estos límites, fueron sus predecesores clásicos quienes modelaron fundamentalmente la cosmovisión

cristiana. No sólo había paralelismos decisivos entre los principios y los rituales del cristianismo y los de las religiones místéricas paganas, sino que, además, a medida que pasaba el tiempo, incluso los elementos más eruditos de la filosofía helénica influyeron en la fe cristiana. Ciertamente, el cristianismo no triunfó en el Imperio Romano como filosofía, sino como religión, y como religión de carácter oriental y judío, enfáticamente comunal, salvífica, emocional, mística, dependiente de una fe y una creencia reveladas e independiente casi por completo del racionalismo helénico. Sin embargo, muy pronto el cristianismo descubrió que la filosofía griega no era un sistema intelectual pagano ajeno, con el que había que competir forzosamente, sino, a juicio de muchos de los primeros teólogos cristianos, una matriz divinamente dispuesta para la explicación racional de la fe cristiana.

La esencia de la teología de Pablo residía en la creencia de que Jesús no era un ser humano corriente, sino Cristo, el eterno Hijo de Dios encarnado en Jesús como hombre para salvar a la humanidad y llevar la historia a su glorioso desenlace. Según la visión de Pablo, la sabiduría de Dios dominaba toda la historia de una manera oculta, pero al fin se había manifestado en Cristo, quien reconciliaba el mundo con lo divino. Todas las cosas se habían hecho en Cristo, que era el verdadero principio de la sabiduría divina. Cristo era el arquetipo de toda creación, la cual recibía de él su forma y en él convergía, así como encontraba sentido triunfal en la encarnación y resurrección de Cristo. El cristianismo, pues, venía a comprender el movimiento entero de la historia humana, incluidos sus diversos conflictos filosóficos y religiosos, como despliegue del designio divino que se cumplía con el advenimiento de Cristo.

Las correspondencias entre esta concepción de Cristo y la del Logos griego no pasaron inadvertidas a los cristianos del helenismo. El notable filósofo judío helenista Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús y de Pablo, aunque algo mayor, ya había esbozado una síntesis judeogriega en torno al término «Logos».[4] Pero la relación del cristianismo con la filosofía helénica tuvo un potente inicio en las palabras inaugurales del Evangelio según Juan, que rezaban: «En el princi-

pio estaba el Logos». Poco después se desarrolló una extraordinaria convergencia de pensamiento griego y teología cristiana, que habría de transformar a ambos.

Enfrentadas al hecho de que en la cultura más amplia del Mediterráneo existía ya una elaborada tradición filosófica desde los griegos, las clases cultas del primitivo cristianismo advirtieron muy pronto la necesidad de integrar esa tradición en su fe religiosa. Dicha integración se persiguió tanto para satisfacción propia como para ayudar a la cultura grecorromana a comprender el misterio cristiano. Sin embargo, tal cosa no fue considerada un matrimonio de conveniencia, pues la resonante espiritualidad de la filosofía platónica no sólo armonizaba con las concepciones cristianas derivadas de las revelaciones del Nuevo Testamento, sino que contribuía a su elaboración y a su elevación. En el contexto cristiano, los principios platónicos fundamentales encontraron corroboración y nuevo significado: la existencia de una realidad trascendente de perfección eterna, la soberanía de la sabiduría divina en el cosmos, la primacía de lo espiritual sobre lo material, el éxtasis socrático en el «cuidado del alma», la inmortalidad del alma y los elevados imperativos morales, la experiencia de la justicia divina después de la muerte, la importancia de una escrupulosa autocrítica, la recomendación del control de las pasiones y los apetitos al servicio de lo bueno y lo verdadero, el principio ético de que es mejor sufrir la injusticia que cometerla, la creencia de que la muerte es una transición a una vida más plena, la existencia de una condición previa de conocimiento divino que la limitación del estado natural del hombre oscurece, la noción de participación en el arquetipo divino y la progresiva asimilación de Dios como meta de la aspiración humana. A pesar de tener orígenes completamente distintos de los de la religión judeocristiana, la tradición platónica era, para muchos intelectuales cristianos antiguos, una expresión auténtica de sabiduría divina, capaz de dar forma metafísica a algunos de los misterios más profundos del cristianismo. Así pues, a medida que la cultura cristiana maduró a lo largo de sus primeros siglos de vida, su pensamiento religioso se desarrolló hasta constituir una teología sistemática y, aunque se trataba de una teología que en lo sustancial era judeocristiana,

la estructura metafísica era en gran parte platónica. Los pioneros de esta fusión fueron los principales teólogos de la Iglesia primitiva: primero, san Justino; luego, más a fondo, Clemente de Alejandría y Orígenes; por último, y con consecuencias mucho más importantes, san Agustín.

A su vez, el cristianismo era visto como la verdadera consumación de la filosofía, con el Evangelio como punto de encuentro entre helenismo y judaísmo. La proclamación cristiana de que el Logos, la Razón del mundo, había adoptado realmente forma humana en la persona histórica de Jesucristo, despertó un gran interés en el mundo cultural helenístico. En su comprensión de Cristo como Logos encarnado, los primeros teólogos cristianos sintetizaron la doctrina filosófica griega de la racionalidad divina inteligible del mundo con la doctrina religiosa judía de la Palabra de Dios, que ponía de manifiesto la voluntad providencial de un Dios personal y daba a la historia humana su sentido salvífico. En Cristo el Logos se hacía hombre: lo histórico y lo intemporal, lo absoluto y lo personal, lo humano y lo divino se hacían uno. A través de su acto redentor, Cristo mediaba el acceso del alma a la realidad trascendente y, de esta manera, satisfacía la búsqueda última del filósofo. En términos que encerraban una fuerte reminiscencia del platonismo de las Ideas trascendentes, los teólogos cristianos enseñaron que descubrir a Cristo era descubrir la verdad del cosmos y la verdad de la propia existencia personal en una iluminación unitaria.

La estructura filosófica neoplatónica, que se desarrollaba en Alejandría al mismo tiempo que la primitiva teología cristiana, parecía ofrecer un lenguaje metafísico especialmente adecuado para una mejor comprensión de la visión judeocristiana. En el neoplatonismo, el Dios inefable y trascendente, lo Uno, había producido su imagen manifiesta (el *Nous* divino o Razón universal) y el Alma del Mundo. En el cristianismo, el Padre trascendente había producido su imagen manifiesta (el Hijo o Logos) y el Espíritu Santo. Pero ahora el cristianismo introducía el dinamismo histórico en la concepción helénica al afirmar que el Logos, la eterna verdad presente desde la creación del mundo, había sido enviado a la historia del mundo en forma humana para devolver a esta creación, por medio del

Espíritu, su esencia divina. En Cristo se unieron el cielo y la tierra, se reconciliaron lo Uno y lo múltiple. En virtud de la Encarnación del Logos, lo que había sido elevación espiritual privada del filósofo se convertía en el destino histórico de toda la creación. La Palabra despertaría a toda la humanidad. Gracias a que el Espíritu Santo habitaba en su interior, se producirá el regreso del mundo a lo Uno. Esa Luz suprema, verdadera fuente de realidad que brillaba en el exterior de la caverna de sombras de Platón, se reconocía ahora como la luz de Cristo. En palabras de Clemente de Alejandría: «Por el Logos, todo el mundo se ha convertido en Atenas y Grecia».

La filosofía de Plotino, a su vez, fue el eje en torno al cual se produjo la gradual conversión de Agustín al cristianismo. Agustín vio en Plotino a alguien en quien «Platón volvía a vivir» y consideró el pensamiento de Platón como «lo más puro y brillante de toda la filosofía», tan profundo como para concordar casi por completo con la fe cristiana. De esta suerte, Agustín sostuvo que las Formas platónicas existían en la mente creadora de Dios, que el fundamento de la realidad se hallaba allende el mundo de los sentidos y que sólo podía accederse a él mediante una radical orientación del alma hacia su propio interior. Y no menos platónico, si bien plenamente cristiano, fue el paradigmático juicio agustiniano según el cual «el verdadero filósofo es el amante de Dios». La formulación agustiniana de platonismo cristiano impregnó prácticamente todo el pensamiento cristiano medieval de Occidente. Tan entusiasta fue la integración cristiana del espíritu griego que Sócrates y Platón a menudo fueron considerados santos precristianos de inspiración divina, primitivos comunicadores del Logos divino ya presente en la época pagana, «cristianos antes de Cristo», como proclamaba san Justino. En los iconos cristianos antiguos se representaba a Sócrates y a Platón entre los redimidos, a quienes Cristo conducía desde el submundo tras su asalto al Hades. La cultura clásica podía ser finita y perecedera, pero desde este punto de vista renacía a través del cristianismo, dotada de nueva vida y de nuevo significado. Así, Clemente declaraba que la filosofía había preparado a los griegos para Cristo, de la misma manera que la Ley había preparado a los judíos.

Sin embargo, por profunda que fuera esa afinidad con el pensamiento platónico, el impulso esencial del cristianismo provenía de su fundamento judío. En contraste con el equilibrio intemporal griego de muchos seres arquetípicos con diferentes cualidades y ámbitos, el monoteísmo judío confería al cristianismo un sentido particularmente vigoroso de lo divino, como un ser personal supremo y único con un plan histórico de salvación para la humanidad. Dios actuaba en y a través de la historia con intención y orientación específicas. En comparación con los griegos, el judaísmo condensaba e intensificaba el sentido de lo santo o lo sagrado, que consideraba emanaciones de una única Deidad Omnipotente, al mismo tiempo Creador y Redentor. Aunque el monoteísmo existía ya en diversas concepciones platónicas de Dios (el Pensamiento universal, el Demiurgo, la Forma suprema de lo Bueno, y, sobre todo, lo Uno supremo del neoplatonismo), el Dios de Moisés, por declaración propia, era inequívocamente único en su divinidad y más personal en su relación con la humanidad, a la vez que actuaba con mayor libertad en la historia humana que el trascendente absoluto platónico. Aunque la tradición judía de exilio y retorno presentara una asombrosa semejanza con la doctrina neoplatónica de la separación del cosmos respecto de lo Uno y su posterior retorno a él, la primera poseía una concreción histórica de la que era testigo toda una comunidad y una pasión ritualmente consagrada que resultaban ajenas al enfoque más interior, intelectual e individualizado de la segunda.

Mientras que, por lo general, el sentido helénico de la historia era cíclico, el judío era decididamente lineal y progresivo: el cumplimiento gradual, en el tiempo, del plan de Dios para el hombre.[5] Mientras que el pensamiento religioso helénico tendía a lo abstracto y a lo analítico, la modalidad propia del judaísmo era más concreta y dinámica. Y allí donde la concepción griega de Dios se inclinaba hacia la idea de una suprema inteligencia rectora, la concepción judía ponía el énfasis en una suprema voluntad rectora. En lo esencial, la fe judía descansaba en una ardiente expectativa de que Dios renovaría activamente su soberanía sobre el mundo en una transfiguración dramática de la historia humana, y en la época de Jesús

esa expectativa se centraba en la aparición de un mesías personal. El cristianismo integró las dos tradiciones al proclamar que la verdadera y más elevada realidad divina (Dios Padre y Creador, el trascendente eterno platónico) había penetrado de lleno el mundo imperfecto y finito de la naturaleza y la historia humana gracias a la encarnación en carne y hueso de su Hijo Jesucristo, el Logos, cuya vida y muerte había inaugurado una reunión liberadora de los dos reinos separados (el trascendente y el mundano, el divino y el humano) y, de esta manera, también un renacimiento del cosmos a través del hombre. El mundo Creador y el Logos irrumpieron de nuevo en la historia con renovado poder creador dando así comienzo a una reconciliación universal. En la transición de la filosofía griega a la teología cristiana, lo trascendente se hizo inmanente, lo eterno se hizo histórico y la historia humana misma adquirió significado espiritual: «Y el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros».

LA CONVERSIÓN DEL ESPÍRITU PAGANO

Durante el período helenístico, incluso la cultura judía se vio impregnada de influencias griegas. La amplia dispersión geográfica de las comunidades judías por todo el imperio mediterráneo había acelerado esa influencia, que se reflejó en la posterior literatura religiosa judía, como los libros sapienciales, en la Biblia de los LXX y los estudios bíblicos de Alejandría, así como en el platonismo de la filosofía religiosa de Filón. Pero con el cristianismo, y sobre todo con la misión que se impuso Pablo de extender su Evangelio más allá de los confines del judaísmo, el impulso judío comenzó, a su vez, a constituirse en un movimiento de contrapeso que transformó radicalmente la contribución helénica a la cosmovisión cristiana en los últimos siglos de la era clásica. Las poderosas corrientes de la metafísica, la epistemología y la ciencia griegas, así como las actitudes típicamente griegas respecto del mito, la religión, la filosofía y la realización personal, quedaron transfiguradas a la luz de la revelación judeocristiana.

El estatus de las Ideas trascendentes, que ocupaba un lugar central en la tradición platónica y que gozaba del amplio reconocimiento de la intelectualidad pagana, había sufrido una profunda alteración. Agustín estaba de acuerdo con Platón en que las Ideas constituían las formas estables e inmutables de todas las cosas y proporcionaban una sólida base epistemológica al conocimiento humano. Pero señalaba que Platón carecía de una doctrina adecuada de la creación mediante la cual explicar la participación de los particulares en las Ideas. (El Creador de Platón, el Demiurgo del *Timeo*, no era un ser supremo omnipotente, puesto que el mundo caótico del devenir sobre el cual imponía las Ideas ya existía, al igual que las Ideas mismas; ni era omnipotente respecto de la *ananké*, la causalidad errante.) En consecuencia, Agustín sostuvo que la concepción metafísica de Platón podía completarse con la revelación judeocristiana del Creador supremo, que de forma libre y voluntaria da existencia a la creación *ex nihilo*, aunque lo hace de acuerdo con los modelos de orden establecidos por las Ideas primordiales que residen en la mente divina. Agustín identificaba las Ideas como expresión colectiva de la Palabra de Dios, el Logos, y para él todos los arquetipos estaban contenidos en el ser de Cristo, del que eran, a su vez, expresión. Aquí se ponía el énfasis más en Dios y su creación que en las Ideas y su imitación concreta; por otro lado, el marco de Dios y su creación empleaba y subsumía el de las Ideas, de modo muy semejante a como, en general, el cristianismo empleaba y subsumía el platonismo.

A esta corrección metafísica de Platón, Agustín agregó una modificación epistemológica. Platón había basado todo el conocimiento humano en dos fuentes posibles: la primera procedía de la experiencia sensorial, en la que no se puede confiar, en tanto que la segunda derivaba de la percepción directa de las Ideas eternas (cuyo conocimiento es innato pero está olvidado y requiere de la memoria) y constituía la única fuente de conocimiento seguro. Agustín estaba de acuerdo con esta formulación, y afirmaba que era imposible que en la mente del hombre surgiera idea alguna que no fuera iluminada en ella por Dios, como si se tratara de un Sol espiritual interno. De este modo, el único maestro auténtico del alma es

de índole interna: Dios. Pero Agustín agregaba una fuente más de conocimiento humano –la revelación cristiana–, necesaria debido a que el hombre había caído de su estado de gracia y otorgada mediante el advenimiento de Cristo. Esta verdad, que se revelaba en los testamentos bíblicos y que la tradición de la Iglesia enseñaba, completaba la filosofía platónica de la misma manera que completaba la Ley judía, pues ambas eran preparaciones para el nuevo orden.

Aunque en teoría no hay duda respecto del platonismo de Agustín, en la práctica el énfasis que el cristianismo puso en el monoteísmo redujo el significado metafísico de las Ideas platónicas. Más importante que un encuentro intelectual con las Ideas era la relación directa con Dios, basada en el amor y la fe. Toda realidad que poseyeran las Ideas era contingente para Dios y, por tanto, menos significativa en el modelo cristiano de las cosas. El Logos cristiano, la Palabra activa (creadora, ordenadora, reveladora, redentora), lo regía todo. El hecho mismo de la pluralidad de los arquetipos era otro argumento contra su importancia en la realidad espiritual del cristianismo, marcado en general por el monismo. Además, la doctrina neoplatónica de una jerarquía del ser, con la realidad estratificada en niveles cada vez más bajos de divinidad, chocaba en ciertos aspectos con la revelación cristiana primitiva (desde el siglo I d.C.), que insistía en una unificación fundamental y en una divinización de toda la creación, en una explosión democrática de todas las categorías y jerarquías anteriores. A la inversa, otros elementos de la tradición judeocristiana ponían el énfasis en la dicotomía absoluta entre Dios y su creación, dicotomía que el neoplatonismo atenuaba a favor de la emanación de la divinidad de lo Uno a todo el cosmos a través de niveles intermedios, como las Ideas. Pero, tal vez, lo más importante era que la revelación bíblica proporcionaba al cuerpo de creyentes cristianos una verdad más accesible y fácil de aprehender que cualquier sutil argumento filosófico relativo a las Ideas platónicas.

Sin embargo, los teólogos cristianos empleaban el pensamiento arquetípico en muchas de las doctrinas más importantes de la religión cristiana: la participación de toda la humanidad en el pecado de Adán, que se convertía en arquetipo

primario del hombre irredento; la extensión de la pasión de Cristo a la totalidad del sufrimiento humano, con su acción redentora, como el segundo Adán que traía la redención para todos; Cristo como arquetipo de humanidad perfecta, con cada alma humana participando potencialmente del ser universal de Cristo; la Iglesia universal invisible, como plenamente existente en todas las iglesias individuales; el único Dios supremo, plenamente existente en cada una de las tres personas de la Trinidad; Cristo como Logos universal, que constituía la totalidad y la esencia de la creación. Y arquetipos bíblicos como el Éxodo, el Pueblo Elegido y la Tierra Prometida nunca dejaron de desempeñar un importante papel en la imaginación cultural. Si bien las Ideas platónicas no eran centrales por sí mismas en el sistema cristiano de creencias, la mentalidad antigua y la medieval tenían una predisposición a pensar en términos de tipos, símbolos y universales, y el platonismo ofrecía el marco de mayor elaboración filosófica para esta clase de pensamiento. En efecto, la existencia de las Ideas y el problema de su realidad independiente se convertirían en temas de intenso debate en la filosofía escolástica posterior, debate cuyo resultado tendría duraderas repercusiones más allá de la filosofía propiamente dicha.

Las deidades paganas eran más explícitamente antitéticas respecto del monoteísmo bíblico, de modo que se prescindía más decididamente de ellas. Al principio se las consideraba fuerzas reales, si bien seres demoníacos menores, pero se acabó por rechazarlas en conjunto como dioses falsos, ídolos de la fantasía pagana, creencia que no sólo encerraba necia superstición sino que era de naturaleza peligrosamente herética. Los viejos rituales y misterios constituían un obstáculo muy extendido para la propagación de la fe cristiana y, por tanto, los apologistas cristianos los combatieron en términos que no diferían demasiado de los que habían empleado los filósofos escépticos de la Atenas clásica, pero en un nuevo contexto y con otra intención. Tal como razonaba Clemente con los intelectuales paganos de Alejandría, el mundo no era un fenómeno mitológico lleno de dioses y demonios, sino un mundo natural gobernado providencialmente por el único

Dios supremo. En verdad, las estatuas de deidades paganas no eran más que ídolos de piedra, y los mitos meras ficciones antropomórficas primitivas. Solamente era auténtico el Dios único e invisible y la revelación única de la Biblia. Las filosofías presocráticas, como las de Tales o Empédocles con su deificación de los elementos naturales, no eran mejores que los mitos primitivos. No debía adorarse la materia, sino al Hacedor de la materia. No eran divinos los cuerpos celestes, sino el Creador de esos cuerpos. Ahora el hombre podía verse liberado de las viejas supersticiones e iluminado por la verdadera luz divina de Cristo. La multitud de objetos sagrados de la imaginación primitiva podía ya reorganizarse como simples cosas naturales a las que ingenuamente se había dotado de poderes sobrenaturales inexistentes. Los hombres (no los animales, los pájaros, los árboles ni los planetas) eran los verdaderos mensajeros de la comunicación divina y habían sido elegidos como profetas de Dios. El verdadero gobernante universal era el Dios judeocristiano, supremamente justo, no el inconstante Zeus helénico. La verdadera deidad salvadora era el Cristo histórico, no el Dioniso, el Orfeo o la Deméter de la mitología. El amanecer del cristianismo disipaba la oscuridad del paganismo. Clemente describía los momentos finales del mundo pagano grecorromano comparándolo con el vidente Tiresias (viejo y sabio, pero ciego y moribundo) y lo exhortaba a abandonar su vida decadente, arrojar por la borda las viejas fiestas y adivinaciones del paganismo e iniciarse en el nuevo misterio de Cristo. Si se sometía a la disciplina de Dios, podría ver, otra vez, el cielo mismo, y convertirse en el hijo renovado del cristianismo.

Así los viejos dioses murieron y se reveló y se glorificó el Dios único y verdadero del cristianismo. Sin embargo, la conversión del paganismo fue un proceso de asimilación sutil y complejo. En efecto, durante la adopción del cristianismo por el mundo helenístico, muchos rasgos esenciales de las religiones mistéricas paganas hallaron excelente expresión en la religión cristiana: la creencia en una deidad salvadora cuya muerte y renacimiento traía la inmortalidad al hombre; los temas de iluminación y regeneración; la iniciación ritual, junto con una comunidad de creyentes, en el conocimiento salvífico de

las verdades cósmicas; el período preparatorio anterior a la iniciación; las exigencias de pureza del culto, ayuno, vigilias, ceremonias al amanecer, banquetes sagrados, procesiones rituales, peregrinaciones; la asignación de nuevos nombres a los iniciados. Pero mientras había religiones mistéricas que ponían el énfasis en la perversidad de la prisión de la materia, que sólo los iniciados podrían trascender, el cristianismo primitivo anunciaba a Cristo como la inauguración de la redención del mundo material mismo. Además, el cristianismo introdujo en el marco mitológico un elemento público e histórico esencial: Jesucristo no era una figura mítica, sino una persona histórica real que cumplía con las profecías mesiánicas del judaísmo y hacía llegar la nueva revelación a un público universal, que no tenía ya a un grupo selecto como iniciados, sino potencialmente a la humanidad entera. Lo que para los misterios paganos era un proceso mitológico esotérico (el misterio de la muerte y el renacimiento) se convirtió con Cristo en una realidad histórica concreta, que permitía a toda la humanidad dar testimonio de él y participar en él, con la consecuente transformación del movimiento histórico en su conjunto. Desde este punto de vista, los misterios paganos fueron, antes que obstáculo a la propagación del cristianismo, el terreno fértil que facilitó su germinación.

Pero, a diferencia de las religiones mistéricas, el cristianismo fue proclamado y reconocido como la única fuente auténtica de salvación en sustitución de todos los misterios y todas las religiones anteriores, la única que ofrecía el conocimiento verdadero del universo y una base verdadera para la ética. Tal proclamación fue decisiva para el triunfo del cristianismo a finales del mundo clásico. Sólo así pudieron resolverse en nuevas certezas todas las incertidumbres de la era helenística, con su conflictivo pluralismo religioso y filosófico y sus enormes ciudades amorfas, llenas de desarraigados y desposeídos. El cristianismo ofrecía a la humanidad un nuevo hogar, una comunidad duradera y un modo de vida claramente definido, con garantía bíblica e institucional, de validez cósmica.

La asimilación cristiana de los misterios se extendió también a las deidades paganas, pues a medida que el mundo grecorromano abrazaba lentamente el cristianismo, los dioses

clásicos eran, consciente o inconscientemente, absorbidos en la jerarquía cristiana (como ocurriría más tarde con las deidades germánicas y con las de las otras culturas en las que penetró el Occidente cristiano). Se conservaron sus características y propiedades, pero se las entendió en referencia al contexto cristiano en el que se las subsumía, asimilándolas a figuras como las de Cristo (Apolo y Prometeo, por ejemplo, así como Perseo, Orfeo, Dioniso, Hércules, Atlas, Adonis, Eros, Sol, Mitra, Atis, Osiris), Dios Padre (Zeus, Cronos, Urano, Serapis), la Virgen María (Magna Mater, Afrodita, Artemisa, Hera, Rea, Perséfone, Deméter, Gaia, Semele, Isis), el Espíritu Santo (Apolo, Dioniso, Orfeo, al igual que aspectos de las deidades femeninas de la procreación), Satanás (Pan, Hades, Prometeo, Dioniso) y un ejército de ángeles y de santos (fusión de Marte con el arcángel Miguel, de Atlas con san Cristóbal). Como la concepción religiosa del cristianismo surgió de la imaginación politeísta clásica, los diferentes aspectos de una única deidad pagana compleja fueron aplicados a los aspectos correspondientes de la Trinidad o, si se trataba del aspecto sombrío de una deidad pagana, a Satanás. Apolo, como dios Sol, príncipe luminoso de los cielos, era considerado precursor pagano de Cristo, y como deidad que traía la iluminación repentina y dispensaba profecías y oráculos, se lo reconocía como la presencia del Espíritu Santo. A Prometeo, como sufriente liberador de la humanidad, se lo asimilaba a la figura de Cristo, y como arrogante y apasionado rebelde ante Dios, a la figura de Lucifer. El espíritu de posesión extática que otrora se asignara a Dioniso se atribuía al Espíritu Santo, mientras que Dioniso como autosacrificada deidad redentora de la muerte y el renacimiento se transfiguraba en Cristo, y el Dioniso de instintos eróticos y agresivos desenfrenados, deidad demoníaca de la energía elemental no regenerada y del frenesí colectivo, era reconocido como Satanás.

De esta manera, las antiguas deidades míticas se transformaron en las figuras doctrinariamente establecidas que constituían el panteón cristiano. También vio la luz una nueva concepción de verdad espiritual. Las narraciones y descripciones de la realidad divina y de los seres divinos, que en la era pagana habían sido mitológicas (maleables, no dogmáticas, abier-

tas a las novedades de la imaginación y a las transformaciones creadoras, sujetas a versiones conflictivas y a múltiples interpretaciones), se entendían ahora típicamente como verdades absolutas, históricas y literales, y no se ahorró esfuerzo para esclarecer y sistematizar aquellas verdades en fórmulas doctrinarias inmutables. En contraste con las deidades paganas, que tendían a presentar características intrínsecamente ambiguas (buenas y al mismo tiempo malas, con doble faz como Jano, variables en función del contexto), las nuevas figuras cristianas, al menos en la doctrina oficial, no poseían esa ambigüedad y mantenían sólidos caracteres que se alineaban decididamente con lo bueno o con lo malo. El drama esencial del cristianismo, al igual que el del judaísmo (y su influyente pariente persa, el zoroastrismo, religión prototípicamente dualista), se centraba en la confrontación histórica entre los principios opuestos de lo bueno y lo malo. Y, en última instancia, el dualismo cristiano del bien y el mal, de Dios y Satanás, era una derivación de su monismo, pues al fin y al cabo la existencia de Satanás dependía de Dios, supremo Creador y Señor de todo.

En comparación con la perspectiva pagana, la cosmovisión cristiana se estructuraba todavía según un principio trascendente, pero en cambio se trataba de una estructura decididamente monolítica, absolutamente regida por un Dios único. Entre los griegos, Platón había sido uno de los más monoteístas, aunque incluso para él «Dios» y «los dioses» eran a menudo expresiones intercambiables. Para los cristianos no había tal ambigüedad. Lo trascendente era aún primario, como para Platón, pero ya no plural. Las Ideas eran derivadas, y los dioses, anatema.

A pesar de la influencia del platonismo y de la intelectualidad de Agustín, el enfoque cristiano de la verdad era sustancialmente distinto del de los filósofos clásicos. Sin duda la razón tenía su papel en la espiritualidad cristiana, pues como Clemente ponía de relieve, gracias precisamente a la razón el hombre era capaz de recibir el Logos revelado. La razón humana era, en sí misma, un regalo de la creación original, en la cual el Logos fue agente del principio creador. Y la superior

fusión entre intelecto y culto que se dio en el cristianismo, en relación con la dicotomía más ambivalente del paganismo, contribuyó decisivamente a su auge a finales de la era clásica. Sin embargo, en contraste con el programa filosófico de los griegos, el cual se basaba en el estudio intelectual tanto del mundo empírico como de la esfera trascendente del conocimiento absoluto que ordenaba el mundo, el enfoque cristiano se centraba en la revelación de una única persona, Jesucristo, de modo que el cristiano devoto buscaba la iluminación en la lectura de las Sagradas Escrituras. El intelecto solo no bastaba para aprehender la verdad cósmica, como había sido el caso en muchos filósofos griegos (incluido el propio Aristóteles), ni siquiera cuando se lo complementaba con la pureza moral en la que tanto insistían Platón o Plotino. Para la concepción cristiana, el papel de eje central lo desempeñaba la fe, esto es, el abrazo activo con que el alma decide libremente acoger la verdad revelada de Cristo, junto con el compromiso del hombre de creer y confiar mientras trabaja en misteriosa interacción con la gracia de Dios, libremente concedida. El cristianismo proclamaba una relación personal con lo trascendente. El Logos no era tan sólo una Mente impersonal, sino una Palabra divinamente personal, un acto de amor de Dios que revelaba a todos la esencia sagrada del hombre y del cosmos. El Logos era Palabra salvadora de Dios; creer era salvarse.

De ahí que, para la comprensión del significado más profundo de las cosas, el medio primario fuera la fe, en tanto que la razón era un medio secundario. Agustín experimentó su conversión final como una superación de sus sofisticadas pretensiones intelectuales y una humilde adhesión a la fe cristiana. Excepto en lo concerniente al platonismo, el desarrollo puramente filosófico de su intelecto racional sólo había aumentado su escepticismo en relación con la posibilidad de descubrir la verdad. Para Agustín, incluso la filosofía neoplatónica, que era el sistema de pensamiento pagano de mayor profundidad religiosa, tenía imperfecciones fundamentales y aspectos sin completar, pues resultaba absolutamente imposible encontrar en él la intimidad personal con Dios que tanto deseaba, o la revelación milagrosa de que el Logos trascendente se había hecho carne.[6] Fue la lectura de las cartas de Pablo lo que des-

pertó en Agustín el conocimiento que él sentía como espiritualmente liberador. Desde este punto de vista, sostuvo una nueva estrategia para adquirir la verdad: «Sin haber creído, no entenderéis». Aquí, la teoría agustiniana del conocimiento mostraba su fundamento judío, pues el conocimiento correcto dependía por completo de la relación correcta del hombre con Dios. Sin el compromiso inicial con Dios, era inevitable que todo el esfuerzo de indagación intelectual y de comprensión se embarcara en direcciones desastrosamente erróneas.

Desde el punto de vista cristiano, la razón humana podía haber sido suficiente cuando, en el estado paradisíaco, aún poseía su resonancia originaria con la inteligencia divina. Pero después de la rebelión del hombre y de su caída del estado de gracia, la razón humana se oscureció progresivamente y la necesidad de la revelación se hizo absoluta. Confiar en una razón exclusivamente humana y desarrollarla sin cesar está condenado a desembocar en la ignorancia y el error, lo cual es sumamente peligroso. La caída misma del hombre tuvo como causa su robo del fruto del Árbol del Conocimiento del Bien y el Mal, su primer y fatal paso hacia la independencia intelectual y la orgullosa confianza en sí mismo, trasgresión moral de la soberanía exclusiva de Dios. Al arrebatar tal conocimiento del orden divino el hombre había actuado con ceguera intelectual y ahora sólo podía ser iluminado por la gracia de Dios. En consecuencia, también la racionalidad secular, tan estimada por los griegos, fue considerada de dudoso valor para la salvación, mientras que la observación empírica se consideraba irrelevante excepto como ayuda para el progreso moral. En este nuevo contexto, la simple fe de un niño era superior a los abstrusos razonamientos de un intelectual mundano. Los teólogos cristianos siguieron filosofando, estudiando a los antiguos y discutiendo sutilezas doctrinarias, pero siempre dentro de los límites definidos por el dogma cristiano. Todo aprendizaje estaba subordinado a la teología, que se había erigido en el más importante de todos los estudios, y la teología tenía su base inconmovible en la fe.

En cierto sentido, el enfoque cristiano era más estrecho que el griego e implicaba menos necesidad de amplitud educativa. La más elevada de las verdades metafísicas residía en el

hecho de la Encarnación: la milagrosa intervención divina en la historia humana, cuya consecuencia fue la liberación de la humanidad y la unión del mundo material con el espiritual, de lo mortal con lo inmortal, de la criatura con el Creador. La mera aprehensión de ese hecho bastaba para satisfacer la curiosidad filosófica, y ese hecho estaba descrito en las Escrituras de la Iglesia. Cristo era la única fuente de verdad en el cosmos, el principio omnicomprensivo de la Verdad misma. El Sol del Logos divino lo iluminaba todo. En la nueva autoconciencia de finales de la era clásica y comienzos de la cristiana, que tan agudamente se resume en Agustín, la preocupación del alma individual por su destino espiritual era muchísimo más importante que el interés del intelecto racional por el pensamiento conceptual o el estudio empírico. La sola fe en el milagro de la redención de Cristo bastaba para recibir la más profunda verdad salvadora. A pesar de su erudición y de su admiración de los logros intelectuales y científicos de los griegos, Agustín proclamaba:

> Cuando se pregunta en qué tenemos que creer en materia de religión, no es preciso examinar la naturaleza de las cosas, como hicieron aquellos a quienes los griegos conocían como *physici*; ni es preciso que nos alarmemos porque los cristianos ignoren la fuerza y la cantidad de los elementos, el movimiento, el orden y los eclipses de los cuerpos celestes, la forma de los cielos, las especies y la naturaleza de animales, plantas, piedras, fuentes, ríos y montañas, por que no sepan nada acerca de cronología y de distancias ni de los signos que anuncian tormentas ni de miles de cosas que aquellos filósofos o bien han descubierto, o bien piensan que han descubierto. [...] Para el cristiano basta con creer que la única causa de todas las cosas creadas, ya sean celestes, ya terrestres, ora visibles, ora invisibles, es la bondad del Creador, el único Dios verdadero, y que no existe nada, excepto Él mismo, que no derive de Él su existencia.[7]

Con el surgimiento del cristianismo, la ciencia, que en los últimos tiempos de Roma se hallaba ya en decadencia, recibió pocos estímulos para nuevos desarrollos. Los cristianos primitivos no experimentaron ninguna urgencia intelectual de «salvar los fenómenos» de este mundo, puesto que el mundo

fenoménico carecía de interés en comparación con la realidad espiritual trascendente. De hecho, el Cristo que todo lo redimía había salvado también los fenómenos, de modo que era prácticamente innecesario que las matemáticas o la astronomía se encargaran de esa tarea. En particular se desalentó el estudio de la astronomía, dada su ligazón con la astrología y la religión cósmica de la era helenística. Ya los hebreos monoteístas habían tenido ocasión de condenar a los astrólogos extranjeros, y su actitud persistía en el contexto cristiano. Con sus deidades planetarias y su aura de paganismo politeísta, así como con su proclividad a un determinismo en contradicción tanto con la gracia divina como con la responsabilidad humana, la astrología estaba oficialmente condenada por los concilios de la Iglesia (el propio Agustín veía la necesidad de refutar a los «matemáticos» astrólogos), a consecuencia de lo cual, y a pesar de sus ocasionales defensores teológicos, fue declinando paulatinamente. En la cosmovisión cristiana los cielos se percibían como expresión de la gloria de Dios y, en niveles más populares, como residencia de Dios y de sus ángeles y santos, así como reino desde el cual volvería Cristo en su segunda venida. El mundo como un todo se entendía, sencilla y predominantemente, como creación de Dios, de modo que ya no parecía necesario o apropiado ningún esfuerzo por penetrar científicamente en la lógica inherente a la naturaleza. Dios conocía su verdadera lógica, y lo que el hombre podía conocer de esa lógica le había sido revelado en la Biblia.

La voluntad de Dios regía todos los aspectos del universo. Puesto que siempre era posible la intervención milagrosa, los procesos de la naturaleza estaban sometidos a la providencia divina y no a meras leyes naturales. Los testamentos bíblicos eran el depositario final e inmutable de la verdad universal, y ningún esfuerzo humano posterior podría realzar ni modificar ese enunciado absoluto. La relación del buen cristiano con Dios era la del hijo con su padre, y, de manera más característica, de un niño muy pequeño e ingenuo con el Padre infinitamente más grande, omnisciente y omnipotente. Debido a la enorme distancia entre Creador y criatura, la capacidad humana de abarcar las operaciones internas de la creación estaba radicalmente limitada. Por tanto, la verdad no se abordaba de

manera primordial a través de la indagación intelectual autónoma, sino a través de las Escrituras y la oración, así como de la fe en las enseñanzas de la Iglesia.

Tanto Pablo como Agustín dieron testimonio del poder abrumador y la supremacía de la voluntad de Dios, tanto en la devastadora condena divina de un alma impura como en la suprema bondad del acto con que Cristo redimió a la humanidad: su muerte en la cruz. Ambos hombres habían vivido sus propias conversiones religiosas (Pablo en el camino de Damasco, Agustín en el jardín de Milán) como dramáticos puntos de inflexión biográfica, impulsados por la intervención de la gracia divina. Sólo merced a esa intervención se salvaron de continuar con una vida cuya dirección ahora veían que era inútil y destructiva. A la luz de estas experiencias, toda actividad meramente humana, ya fuera voluntad independiente o curiosidad intelectual, parecía secundaria (superflua, desorientadora e incluso pecaminosa), a menos que pudiera conducir a la actividad plenamente orientada a Dios. Dios era la fuente exclusiva de todo lo bueno y de la salvación del hombre. Todo heroísmo, tan esencial para el carácter griego, se centraba ahora en la figura de Cristo. La rendición humana ante lo divino era la única prioridad existencial. El resto era vanidad. El martirio, la última rendición del yo ante Dios, representaba el mayor ideal cristiano. Así como Cristo se había entregado a sí mismo en el grado más alto posible, así deberían luchar todos los cristianos por asemejarse a su Redentor. La humildad, y no el orgullo, era la virtud distintiva del cristiano, el requisito para su salvación. La abnegación en la acción y en el pensamiento, la devoción a Dios y el servicio a los otros: sólo a través de tal vaciado del yo el poder de la gracia plena de Dios entraría en el alma y la transformaría.

Sin embargo, no se pensaba que una relación tan asimétrica disminuyera en nada a la humanidad, ya que la gracia y el amor de Dios eran por sí mismos suficientes para satisfacer sus verdaderas necesidades y sus deseos más profundos. En comparación con esos dones divinos, todas las satisfacciones mundanas eran pálidas imitaciones, sin ningún valor último. En esto radicaba la asombrosa proclama que los cristianos

dirigían al mundo: Dios amaba a la humanidad. Dios no era sólo fuente de orden en el mundo, meta de la aspiración filosófica o causa primera de todo lo que existe. Ni era tampoco meramente el inescrutable gobernante del universo y el juez severo de la historia humana, ya que, en la persona de Jesucristo Dios había salido de su trascendencia y había exhibido, para todos los tiempos y a toda la humanidad, su amor infinito por sus criaturas. En eso se fundaba el nuevo modo de vida, basado en la experiencia del amor de Dios, cuya universalidad creaba una nueva comunidad en la humanidad.

De esta manera, el cristianismo hizo sentir a sus miembros la existencia de un interés personal directo de Dios por las cuestiones humanas y una preocupación vital por cada alma humana, con independencia de su nivel de inteligencia o de cultura, de su fuerza y belleza físicas y de su posición social. En contraposición con el interés helénico por los grandes héroes y los filósofos extraordinarios, el cristianismo universalizó la salvación al afirmar que estaba al alcance tanto de los esclavos como de los reyes, de las almas simples como de los pensadores profundos, de los feos como de los hermosos, de los enfermos y los que sufren como de los fuertes y afortunados, e incluso tendía a invertir las jerarquías anteriores. En Cristo quedaban superadas todas las divisiones de la humanidad: bárbaros y griegos, judíos y gentiles, amos y esclavos, varones y mujeres, todos eran ahora uno solo. La sabiduría y el heroísmo final de Cristo habían hecho posible la redención para todos, y no sólo para unos cuantos: Cristo era el sol que alumbraba por igual a toda la humanidad. El cristianismo, en consecuencia, asignaba un valor muy elevado a cada alma individual como hija de Dios, pero en este nuevo contexto el ideal griego del individuo autónomo y el genio heroico perdieron prestigio en favor de la identidad cristiana colectiva. Esta elevación del yo comunal, este reflejo humano del Reino de los Cielos, fundado en el amor compartido de Dios y la fe en la redención de Cristo, alentaba una sublimación altruista e incluso un sometimiento del yo individual en beneficio de una alianza más sólida con lo bueno de los demás y con la voluntad de Dios. Por otro lado, al garantizar la inmortalidad y el valor del alma individual, el cristia-

nismo alentaba el desarrollo de la conciencia individual, de la responsabilidad y la autonomía personal respecto de los poderes temporales, todos ellos rasgos decisivos en la formación del carácter occidental.

En sus enseñanzas morales, el cristianismo aportó al mundo pagano un nuevo sentido de la santidad de toda vida humana, del valor espiritual de la familia, de la superioridad espiritual de la negación de sí mismo respecto de la realización egoísta, de la santidad ultramundana respecto de la ambición mundana, de la amabilidad y el perdón respecto de la violencia y el castigo, y condenó el asesinato, el suicidio, la matanza de niños, la masacre de prisioneros, la degradación de los esclavos, la licencia sexual y la prostitución, los espectáculos sangrientos del circo, todo ello en el marco de la nueva conciencia del amor de Dios a la humanidad y la pureza moral que el amor requiere del alma humana. El amor cristiano, ya fuera divino o humano, no era el dominio de Afrodita, ni siquiera el Eros de los filósofos, sino el amor que se expresaba mediante el sacrificio, el sufrimiento y la compasión universal, y que se resumía en Cristo. Este ideal ético cristiano de bondad y de caridad fue vigorosamente promulgado y a veces ampliamente observado. No era un ideal ausente de los imperativos morales de la filosofía griega (en particular del estoicismo, que en ciertos aspectos anticipó la ética cristiana), pero en la era cristiana ejerció una influencia mayor sobre la cultura de masas que la que había tenido la ética filosófica griega en el mundo clásico.

La marcada intelectualidad de la noción griega de Dios y la elevación individual del filósofo (por apasionado que fuera este proceso para Platón o Plotino) fue sustituida en el cristianismo por la intimidad emocional, comunalmente compartida, de una relación personal y familiar con el Creador, y por la piadosa aceptación de la verdad cristiana revelada. En contraste con los siglos anteriores de perplejidad metafísica, el cristianismo ofrecía una solución plenamente elaborada del dilema humano. Las ambigüedades y las confusiones (con todo su potencial de sufrimiento) de una investigación filosófica puramente individual y desprovista de mojones religiosos que la orientaran, habían sido sustituidas por una cosmología

absolutamente cierta y un sistema institucionalmente ritualizado de salvación accesible a todos.

Con la verdad tan firmemente establecida, la Iglesia primitiva consideró la investigación filosófica poco importante para el desarrollo espiritual, y la libertad intelectual fue considerada irrelevante y cuidadosamente limitada.[8] La verdadera libertad no se encontraba en la especulación intelectual sin límites, sino en la gracia salvadora de Cristo. La religión cristiana no debía considerarse en pie de igualdad con la filosofía helénica, por no mencionar las religiones paganas, pues su revelación única revestía mucha mayor importancia para el hombre y para el mundo. El misterio cristiano no era la consecuencia lógica de un ingenioso razonamiento metafísico ni una alternativa viable a los diversos misterios y las distintas mitologías del paganismo. Más bien al contrario: el cristianismo era la auténtica proclamación de la verdad absoluta del Dios supremo, y la creencia en Él no sólo cambiaría el destino personal individual, sino el del mundo. A los cristianos se les había confiado una doctrina sagrada, y tanto la fidelidad a esa confianza como la integridad de la doctrina debían ser preservadas a toda costa. La salvación eterna estaba en juego para toda la humanidad.

Así pues, la salvaguarda de la fe era la prioridad fundamental en cualquier cuestión de diálogo filosófico o religioso; a menudo el diálogo se redujo, no fuera que el diablo de la duda o de la heterodoxia hiciera pie en las mentes vulnerables de los creyentes. Las formas intelectualmente más esotéricas y doctrinariamente más libres del cristianismo primitivo, como los muy extendidos movimientos gnósticos, fueron condenadas y finalmente eliminadas con un antagonismo tan intenso como el que se mostró contra el paganismo. Los gnósticos anticlericales fueron los que más contribuyeron a que la Iglesia, en los siglos II y III, definiera con firmeza la doctrina cristiana. Pues a fin de proteger de una cantidad cada vez mayor de sectas y doctrinas conflictivas lo que la Iglesia consideraba la esencia original y, en cierto sentido, frágil de la revelación cristiana (esto es, la simultaneidad del carácter humano y de la naturaleza divina de Cristo, la simultaneidad de la unidad y la trinidad de Dios, la divinidad originaria de la Creación pese a su

necesidad de redención, el Nuevo Testamento como culminación dialéctica del Antiguo), los principales Padres de la Iglesia llegaron a la conclusión de que había que establecer las creencias de los fieles, difundirlas y sostenerlas mediante una estructura eclesial autoritaria. De este modo, la Iglesia institucional, como cuerpo vivo del designio providencial cristiano, se convirtió en guardiana oficial de la verdad final y en supremo tribunal de apelación en cualquier caso de ambigüedad. Y, en efecto, no sólo fue tribunal, sino también el brazo ejecutivo y punitivo de la ley religiosa.

El aspecto sombrío de la proclamación de la universalidad de la religión cristiana residió en su intolerancia. La visión que la Iglesia tenía de la conversión cristiana como experiencia religiosa privada y por entero dependiente de la libertad individual y de la fe espontánea contradecía la frecuente política de conformidad religiosa impuesta por la fuerza. Con el ascenso final del cristianismo al poder a finales de la era clásica, los templos paganos fueron demolidos y las academias filosóficas oficialmente cerradas.[9] Así como la estricta ética puritana que el cristianismo había heredado del judaísmo se oponía a la desenfrenada sensualidad y a la inmoralidad que se percibía en la cultura pagana, así también, y con no menor severidad, el cristianismo desarrolló un puritanismo teológico que tomó posición contra las enseñanzas de la filosofía pagana y contra cualquier concepción no ortodoxa de la verdad cristiana. No había muchas sendas verdaderas, ni muchos dioses y diosas, que difiriesen de un sitio a otro o de una persona a otra. Sólo había un único Dios y una única Providencia, una única religión verdadera, un único plan de salvación para el mundo entero. Toda la humanidad merecía conocer y poseer esta única fe salvadora. Fue así como el pluralismo de la cultura clásica, con su multiplicidad de filosofías, su diversidad de mitologías politeístas y su plétora de religiones mistéricas, dio paso a un sistema enfáticamente monolítico: un Dios, una Iglesia, una Verdad.

Aquí podemos comenzar a reconocer las líneas generales de dos aspectos muy diferentes de la cosmovisión cristiana. A simple vista es posible distinguir dos cosmovisiones completamente distintas que coexistían y se entrecruzaban dentro del cristianismo, a la vez que se hallaban en continua tensión entre sí: mientras que una perspectiva profesaba un optimismo exaltado y omnicomprensivo, la perspectiva complementaria era severamente enjuiciadora, restrictiva y proclive al pesimismo dualista. En realidad, ambas estaban inextricablemente unidas, eran distintas caras de la misma moneda, la luz y la sombra. Pues la Iglesia misma tenía en su seno ambos puntos de vista y en lo esencial era su punto de intersección. Ambas visiones se enunciaban en la Biblia, tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento, y ambas, aunque en diferente proporción, hallaron expresión en los principales teólogos, concilios y síntesis doctrinarias de la Iglesia. Sin embargo, para nosotros será útil distinguir ambas perspectivas y definirlas por separado, lo cual contribuirá a aclarar ciertas complejidades y paradojas de la visión cristiana. Intentemos primero describir esta dicotomía interna y luego comprender cómo se esforzó la Iglesia por resolverla.

La primera de las visiones que aquí exponemos ponía el acento en su concepción del cristianismo como una revolución espiritual ya en marcha, que progresivamente se transformaba y liberaba tanto el alma individual como el mundo en el amanecer del amor revelado de Dios. Desde este punto de vista, el autosacrificio de Cristo había iniciado la reunión fundamental de la humanidad y el mundo creado con Dios, reunión que Cristo ya había prefigurado y comenzado y que llegaría a su culminación en un tiempo futuro, con el regreso de Cristo. Aquí se destacaba el carácter inclusivo de la redención, la amplitud y el poder del Logos y el Espíritu, la inmanencia presente de Dios en el hombre y el mundo, y la alegría y la libertad resultante de los creyentes que constituían la Iglesia, cuerpo vivo de Cristo.

El otro aspecto de la visión cristiana ponía mayor énfasis en la alienación presente del hombre y el mundo respecto de

Dios. En consecuencia, acentuaba la índole futura y ultramundana de la redención, la finalidad ontológica de la «otredad» de Dios, la necesidad de una estricta inhibición de las actividades mundanas, la ortodoxia doctrinaria definida por la Iglesia institucional y la salvación estrictamente limitada a la pequeña porción de humanidad constituida por los fieles de la Iglesia. Estas afirmaciones van ligadas a un juicio muy negativo acerca de la situación presente del alma humana y del mundo creado, en especial en relación con la omnipotencia y trascendente perfección de Dios.

Una vez más, ninguno de los extremos de esta polaridad interna del marco cristiano se separó del otro. Tanto Pablo como Agustín, respectivamente el primero y el último de los teólogos antiguos que definieron la religión cristiana, expresaban los dos puntos de vista de un modo vigoroso e indisoluble pero de difícil equilibrio. Sin embargo, debido a las diferencias de énfasis entre ambos extremos, y dado que tanto uno como otro parecían a menudo derivar de fuentes psicológicas y experiencias religiosas completamente distintas, será útil dar de ellos descripciones independientes y contrastantes, como si en realidad se distinguieran por completo entre sí.

El primer aspecto que examinaremos encontraba su expresión primordial en las cartas de Pablo a las primeras comunidades cristianas y en el Evangelio según Juan. A menudo los otros tres Evangelios y los Hechos de los Apóstoles también servían de sostén a esta visión, pero ninguna fuente la abarcaba por completo. La intuición predominante que aquí se expresaba era que, con Cristo, lo divino había entrado en el mundo y la redención de la humanidad y la naturaleza ya estaba asomando. Si la religión judía era un gran anhelo de Dios, el cristianismo era su gloriosa realización. El Reino de los Cielos había irrumpido en el campo de la historia y lo estaba transformando de modo activo, empujando poco a poco a la humanidad hacia una perfección nueva e inconcebible hasta entonces. La vida, la muerte y la resurrección de Cristo habían logrado el gran milagro de todos los tiempos, y la emoción resultante era por tanto la alegría y la gratitud del éxtasis. La mayor batalla ya se había ganado. La cruz era el signo de la

victoria. Cristo había liberado a una humanidad que permanecía cautiva a causa de la ignorancia y el error.

Puesto que el principio de la divinidad ya se hallaba presente en el mundo y obraba sus maravillas, el eje de la indagación espiritual residía en el reconocimiento de la realidad de este hecho sublime y, a la luz de esta nueva fe, en la participación directa en el despliegue divino. La potencialidad redentora del Reino futuro brillaba por anticipado en la persona de Cristo, cuyo poder carismático reunía a todos los seres humanos en una nueva comunidad. Cristo había introducido una nueva vida en el mundo: Él mismo era esa nueva vida, aliento de lo eterno. A través de la pasión de Cristo había nacido una nueva creación, que ahora tenía lugar en el interior del hombre y a través de él. Su clímax sería el establecimiento de un nuevo cielo y de una nueva tierra, así como la fusión del tiempo finito y la eternidad.

La peculiar sensación de alegría cósmica y de inmenso agradecimiento que se expresa en el cristianismo primitivo parecía derivar de la creencia de que Dios, en una libre sobreabundancia de amor a su creación, había quebrantado milagrosamente la prisión de este mundo y había vertido en la humanidad su poder redentor. La esencia divina había vuelto a entrar de lleno en la materialidad de la historia, iniciando así su transformación radical. Puesto que Dios mismo, en la persona de Jesucristo, se había vuelto completamente humano (al experimentar en sí mismo todo el sufrimiento del que la carne mortal es heredera, al tomar sobre sí la carga universal de la culpa humana y al superar en sí mismo la propensión al error a que está sometida la voluntad humana libre), había rescatado a la humanidad de su estado de alienación de lo divino. El significado de la vida de Jesús no radicaba tan sólo en el hecho de haber traído nuevas enseñanzas e intuición espiritual al mundo, sino que, al sacrificar su trascendencia divina en favor de una plena inmersión en las agonías de la vida y la muerte humanas, en las condiciones históricas de un momento y un lugar específicos («padeció bajo el poder de Poncio Pilato»), Cristo había forjado una realidad fundamentalmente nueva. Dentro de esta nueva época histórica, podía desplegarse un nuevo destino humano en comunión con la sabiduría y el

amor divinos. La muerte de Cristo había sembrado el mundo con el Espíritu de Dios, cuya continuada presencia en la humanidad produciría su transfiguración divina.

Desde este punto de vista, el «arrepentimiento» al que llamó Jesús no era tanto un requisito previo como una consecuencia de la experiencia del amanecer del Reino de los Cielos. Era menos un movimiento hacia atrás y una lamentación paralizadora por los pecados cometidos en el pasado que una acogida progresiva del nuevo orden, en comparación con el cual la vida anterior de cada uno parecía no auténtica y extraviada. Era un retorno a la fuente divina de la que manaba toda inocencia y todo nuevo comienzo. La experiencia cristiana de redención era una transformación interna basada en un despertar a lo que ya estaba naciendo, tanto en el individuo como en el mundo. A los ojos de muchos cristianos primitivos, el tiempo de la alegría había llegado.

No obstante, tal como dejaba claro el segundo polo de la visión cristiana, esta misma revelación conducía a otras consecuencias muy diferentes: la acción redentora de Cristo en un mundo alienado era percibida como parte de una batalla dramática entre el bien y el mal, cuya superación no estaba en absoluto conseguida ni asegurada para todos. En contraposición al elemento más positivo, exultante y unificador del cristianismo, gran parte del Nuevo Testamento no ponía tanto el acento en una ya alcanzada transformación redentora como en la demanda de una tensa vigilancia y una exaltada rectitud moral a la espera del regreso de Cristo, sobre todo si se tenían en cuenta los peligros del corrupto mundo actual y los riesgos de condenación eterna. Esta visión no sólo se expresaba en los tres evangelios sinópticos (los Evangelios según Mateo, Marcos y Lucas), sino también en los escritos de Pablo y de Juan. Aquí se insistía en cómo la salvación final de la humanidad requería la actividad externa de Dios en el futuro, a través de un final apocalíptico de la historia y de la segunda venida. La batalla entre Cristo y Satanás todavía continuaba, y los tremendos peligros y sufrimientos de los tiempos presentes se aligeraban gracias a la fe en el Jesús histórico, en el Señor resucitado y en su regreso salvador, no a través de la confianza de Juan en la victoria ya incontrovertible de Cristo sobre el mal

y la muerte, la nueva inmanencia de Dios en el mundo o la participación del creyente en la vida eterna del Cristo glorificado. La esperanza en el Redentor era general en ambos extremos de la polaridad cristiana, pero en esta segunda actitud el presente sufría una prisión de oscuridad espiritual que hacía más urgente, cuando no desesperada, la esperanza de redención, y que ubicó el lugar de la redención más exclusivamente en el futuro y en la actividad externa de Dios.

Esta postura más plenamente anticipatoria del cristianismo tenía cierta semejanza con algunos elementos del judaísmo que seguían estructurando la visión cristiana. La experiencia del mal que invade al hombre y a la naturaleza, la profunda alienación entre lo humano y lo divino, la sensación de triste espera de una señal definitiva de la presencia redentora de Dios en el mundo, la necesidad de escrupulosa adhesión a la Ley, el intento de preservar una minoría pura y creyente contra las incursiones de un medio hostil y contaminante, la expectativa de un castigo apocalíptico, todos ellos elementos de la sensibilidad judía, volvían a surgir en la concepción cristiana. A su vez, ese tono de visión religiosa se veía reforzado y recontextualizado por la continua postergación de la segunda venida de Cristo, así como por la evolución histórica y teológica de la Iglesia que acompañaba esa postergación.

En su forma más extrema, no extraña a la corriente principal del cristianismo en Occidente después de Agustín, esta concepción más dualista ponía el énfasis en la inherente indignidad de la humanidad y su consecuente falta de capacidad para experimentar el poder de la redención de Cristo en esta vida, salvo de una manera proléptica a través de la Iglesia. Reflejando y magnificando la concepción judía de la caída de Adán y de la consecuente separación entre Dios y el hombre, la Iglesia cristiana inculcó un acusado sentido del pecado y de la culpa, el peligro o incluso la probabilidad de la condenación y, consecuentemente, la necesidad de observancia estricta de la ley religiosa y una justificación institucionalmente definida del alma ante Dios. A la imagen exultante de Dios como ser inmanente y trascendente que unificaba misteriosamente al hombre, la naturaleza y el espíritu, se yuxtaponía aquí la imagen de una autoridad jurídica completamente tras-

cendente, separada del hombre y la naturaleza e incluso opuesta a éstos. El dios riguroso y a menudo despiadado del Antiguo Testamento, Yahvé, se encarnaba en el Cristo Juez, que condenaba a los desobedientes con la misma disposición con que redimía a los obedientes. Y la propia Iglesia (entendida más como institución jerárquica que como comunidad mística de fieles) asumió esta función judicial con considerable autoridad. El ideal unificador de los primeros cristianos, el de convertirse en uno solo con Cristo resucitado y con la comunidad cristiana, así como la unión místico-filosófica de inspiración griega con el Logos divino, retrocedían en tanto metas religiosas específicas a favor del concepto más judaico de obediencia estricta a la voluntad de Dios y, por extrapolación, a las decisiones de la jerarquía eclesiástica. El sufrimiento y la muerte de Cristo se presentaron, muchas veces, como causas ulteriores de culpa humana antes que como medio de eliminación de esa culpa. La crucifixión, con su aspecto horrible, se convirtió en imagen dominante, más que la resurrección o la conjunción de ambas. La relación de hijo culpable a padre severo, como en gran parte del Antiguo Testamento, ensombreció en gran medida la feliz reconciliación con la esencia divina que se proclamaba en el otro extremo del cristianismo primitivo.

Sin embargo, los dos polos de la visión cristiana no eran tan ajenos entre sí como estas distinciones parecen sugerir, y la Iglesia no sólo era portadora del sentido de ambos extremos, sino que se concebía a sí misma como la resolución de esa dicotomía. Para comprender cómo esos mensajes, divergentes en apariencia, pudieron ser unidos en una misma religión, tenemos que tratar de ver el proceso de evolución de la Iglesia cristiana, tanto en su concepción de sí misma como en la historia, y la influencia de los acontecimientos, personalidades y movimientos que configuran dicha evolución. No obstante, primero es necesario comprender, o al menos vislumbrar, la proclamación original del cristianismo en la forma que adoptó en el siglo I.

En el Nuevo Testamento, sobre todo en ciertos pasajes de las cartas de Pablo y del Evangelio según Juan, estaba claro que en cierto modo el cisma infinito entre lo humano y lo divino ya se había salvado. La culpa y el dolor de la separación (provocada por el pecado de Adán) habían sido superados gracias a la victoria de Cristo (el «segundo Adán»), y el cristiano creyente participaba directamente de la nueva unión. Esa opción, por así decirlo, se abría por fin a la humanidad. Cristo se había sacrificado para que el hombre mortal pudiera alcanzar la vida inmortal: Dios se unió al hombre para que el hombre pudiera unirse a Dios. Con la partida de Cristo del mundo, su Espíritu había descendido y se había hecho inmanente a la humanidad, efectuando de ese modo su transformación espiritual; en realidad, su deificación.

La nueva percepción cristiana de Dios era distinta de la imagen judía tradicional. En efecto, Cristo no sólo era el Mesías que, según los profetas hebreos habían anunciado, cumpliría la misión religiosa de los judíos en la historia, sino que también era el Hijo de Dios, uno con Dios; y con su sacrificio, el recto Yahvé del Antiguo Testamento, que pedía justicia y exigía venganza, se había convertido en el Padre amante del Nuevo Testamento, que otorgaba la gracia y perdonaba los pecados. Los cristianos primitivos también afirmaban la nueva inmediatez e intimidad de Dios, que de la severidad lejana de Yahvé se había transformado en la humanidad de Jesucristo y que ahora actuaba menos como juez vengador que como liberador compasivo.

El advenimiento de Cristo, por tanto, fue una ruptura con la tradición judaica y al mismo tiempo su realización. (De ahí la distinción consciente que hacían los primeros cristianos entre el «Antiguo» y el «Nuevo» Testamento, que declaraba la «nueva vida», el «hombre nuevo», la «nueva naturaleza», la «nueva vía», «el nuevo cielo y la nueva tierra».) El triunfo de Cristo sobre la muerte, el sufrimiento y el mal había despejado el horizonte de todos los seres humanos y les había permitido percibir sus propias tribulaciones en un contexto renovador. Morir con Cristo era resucitar con él a una nueva vida en

el Reino de los Cielos. En este sentido, se entendía a Cristo como un núcleo de perpetua novedad, como un nacimiento ilimitado de luz divina en el mundo y en el alma. Su crucifixión representaba los dolores de parto de una nueva humanidad y un nuevo cosmos. Tanto en el hombre como en la naturaleza, la redención de Cristo había iniciado un proceso de transfiguración divina, un acontecimiento cósmico que afectaba a todo el universo. En lugar de condenación de una humanidad pecaminosa en un mundo caído, encontramos aquí un énfasis en la gracia ilimitada de Dios, en la presencia del Espíritu, en el amor del Logos al hombre y al mundo, en la santificación, la deificación y el renacimiento universal. En los textos de los primeros cristianos se expresa un repentino alivio cósmico de la muerte segura, una inversión de la condenación segura, un regalo inesperado de nueva vida, que, en verdad, no sólo era nueva, sino también eterna. Bajo el impacto de esta milagrosa revelación, comenzaron a difundir la «buena nueva» de la salvación de la humanidad.

Se consideraba que la redención de Cristo otorgaba una plenitud tan completa y positiva a la historia humana y a todos los seres humanos que sufrían, que el Pecado Original de Adán, origen arquetípico de la alienación humana y de la mortalidad, era paradójicamente celebrado en la liturgia oriental como «*O felix culpa!*» («¡Oh, bendito pecado!»). La Caída (el error primario del hombre, que trajo consigo el oscuro conocimiento del bien y del mal, los peligros morales de la libertad, la experiencia de alienación y de muerte) no se tenía tanto por un nefando y trágico desastre como por un inicio (casi inevitable) del desarrollo existencial del hombre, debido a la falta infantil de discernimiento y a una ingenua susceptibilidad al engaño. Con el mal empleo de la libertad que Dios le había dado, al elegir el amor y la elevación de sí mismo por encima de Dios, el hombre había malogrado la perfección de la creación y se había divorciado de la unidad divina. Sin embargo, a través de una dolorosa conciencia de su pecado podía el hombre experimentar la alegría infinita del perdón de Dios y la acogida que daba a su alma perdida. A través de Cristo la separación primitiva era curada y se restauraba la perfección de la creación en un nivel renovado y

más general. De esta manera, la debilidad humana se convertía en ocasión de la fuerza de Dios. Sólo a partir de la sensación de su derrota y de su finitud podía el hombre abrirse libremente a Dios. Y sólo mediante la caída del hombre podía revelarse plenamente la gloria y el amor inconcebible de Dios en la corrección de lo incorregible. Incluso la aparente cólera divina podía entonces entenderse como elemento necesario en la infinita benevolencia de Dios, y el sufrimiento humano podía ser considerado un preludio necesario a una felicidad sin límite.[10]

En la superación de la muerte por parte de Cristo y en el reconocimiento por parte del hombre de su potencial renacimiento en lo eterno, todos los males y sufrimientos temporales dejaban de tener cualquier otro significado final que no fuera el de una preparación para la redención. El elemento negativo en el universo servía más bien para producir, de acuerdo con la lógica de un misterio divino, el nacimiento de unas condiciones de existencia más positivas de las que podrían gozar todos los creyentes cristianos. Era posible depositar una confianza absoluta en el Todopoderoso y dejar de lado cualquier preocupación por el futuro, para vivir con la simplicidad de «los lirios del campo». De la misma manera en que con la cálida luz y la vida de la primavera la semilla oculta pasa de su fría sombra invernal al estado de flor, así también la misteriosa sabiduría de Dios, incluso en el momento de mayor oscuridad, operaba su elevado designio. La totalidad del drama entre la creación y la segunda venida podía ahora reconocerse como el producto sublime del plan divino, esto es, el despliegue del Logos. Cristo era, al mismo tiempo, el comienzo y el fin de la creación, «el Alfa y Omega», su sabiduría original y su consumación final. Lo que estaba oculto se había manifestado. En Cristo se realizaba y se revelaba el significado del cosmos. Los primeros cristianos celebraban todo esto con una metáfora plena de éxtasis místico: con la Encarnación de Cristo, el Logos había reingresado en el mundo y había creado una canción celestial, melodía que armonizaba perfectamente las discordias del universo y que cantaba la dicha de la boda cósmica entre el cielo y la tierra, entre Dios y la humanidad.

Esta primitiva proclamación cristiana de la redención era, al mismo tiempo, mística, cósmica e histórica. Por un lado, estaba la experiencia de transformación interior fundamental: tener experiencia del amanecer del Reino de Dios era estar interiormente poseído por la divinidad, embargado por una luz y un amor interiores. A través de la gracia de Cristo moría el viejo yo, separado y falso, para permitir el nacimiento de un nuevo yo, el yo verdadero en unión con Dios, puesto que Cristo era el yo verdadero, el núcleo más profundo de la personalidad humana. Su nacimiento en el alma humana no era una llegada desde fuera, sino un surgimiento desde dentro, un despertar a lo real, una irrupción radical no anticipada de divinidad en el corazón mismo de la experiencia humana. Sin embargo, y en asociación con esta transfiguración interna, todo el mundo se transformaba y recuperaba su gloria divina, no sólo como si se tratara de mera iluminación subjetiva, sino de un modo ontológico esencial y de significación histórica y colectiva.

Con esto se afirmaba un optimismo cósmico sin precedentes. Tanto por su naturaleza física como por su dimensión histórica, la resurrección de Cristo ofrecía la promesa de que todas las cosas (toda la historia, tanto de los individuos como de la humanidad, toda lucha, todos los errores, pecados e imperfecciones, toda materialidad, todo el drama y la realidad de la Tierra) serían de alguna manera eliminadas y perfeccionadas en una victoriosa reunión final con el Dios infinito. Todo lo cruel y absurdo acabaría teniendo sentido en la plena revelación de Cristo, significado oculto de la creación. Nada sería dejado de lado. El mundo no era una prisión maligna ni una ilusión prescindible, sino el vehículo portador de la gloria de Dios. La historia no era un ciclo sin fin de continuo declive, sino la matriz de la deificación de la humanidad. Gracias a la omnipotencia de Dios, el temible Hado resultaba milagrosamente transmutado en Providencia benevolente. La angustia y la desesperación humanas no sólo encontrarían alivio, sino plena realización divina. Cristo había vuelto a abrir las Puertas del Paraíso, implacablemente cerradas desde el momento de la Caída. La infinitud de la compasión y del poder divinos conquistarían inevitablemente el universo entero y lo llevarían a su plenitud.

Muchos de los primeros cristianos parecen haber vivido en un estado de continuo asombro ante la milagrosa redención histórica en cuya reciente realidad creían. La unificación del cosmos estaba ya en su amanecer, y los antiguos dualismos (hombre y Dios, naturaleza y espíritu, tiempo y eternidad, vida y muerte, yo y lo otro, Israel y el resto de la humanidad) quedaban ya superados. Mientras anticipaban con impaciencia la segunda venida de Cristo, la parusía («presencia»), el momento en que regresaría de los cielos en plena gloria ante el mundo entero, eran plenamente conscientes de que Cristo ya había iniciado el proceso redentor, proceso triunfal en el que podían participar directamente. Sobre esta base se asentó la generalizada actitud cristiana de esperanza. A través del acto continuo de esperanza de los fieles cristianos en el poder compasivo de Dios y en Su plan para la humanidad, era posible trascender las aflicciones y terrores del presente. Ahora la humanidad podía mirar hacia delante, con humilde confianza, en dirección a una gloriosa plenitud futura, a cuya realización ayudaba su propia actitud de esperanza.

Especial importancia revestía la creencia de que Dios se había hecho hombre en Cristo, de que el Creador infinito que todo lo abarcaba se había convertido plenamente en una persona humana individual en la historia. Esta fusión en Cristo había situado lo humano y lo divino en una relación fundamentalmente nueva, en una unidad redentora en la que se exaltaba el valor de la humanidad. El lenguaje que Pablo, Juan y teólogos cristianos primitivos como Ireneo emplearon para referirse al advenimiento de Cristo no sólo parecía sugerir que su regreso tendría lugar como un acontecimiento exterior, como un descenso de los cielos en algún momento indeterminado del futuro, sino que adoptaría la forma de un nacimiento progresivo desde el seno mismo del desarrollo natural e histórico de los seres humanos, que se perfeccionaban en Cristo y a través de Él. Se veía a Cristo como al novio celestial que había preñado a la humanidad con su simiente de divinidad, y también como la meta de la evolución humana, la realización de la promesa de esa simiente. En su encarnación continua y progresiva en la humanidad y en el mundo, Cristo llevaría la creación a su plena perfección. Bien podía ser que la simiente se

hallara oculta en el suelo, pero ya estaba en obra, activa, creciendo lentamente, moviéndose hacia la perfección en un glorioso despliegue del misterio divino. Tal como decía Pablo en su Epístola a los Romanos, «toda la creación gime con dolores de parto» por el nacimiento de este ser divino, de la misma manera que todos los cristianos estaban preñados de Cristo, de un nuevo yo que habría de nacer a una vida nueva y más auténtica en la plena conciencia de Dios. La historia humana era una inmensa obra de educación en lo divino, un camino que conducía el ser del hombre a Dios. En verdad, no sólo el hombre alcanzaría en Dios su perfección, sino que también Dios alcanzaría su perfección en el hombre, ya que a través de su realización en la forma humana lograría su autorrevelación. Dios había elegido al hombre como receptáculo de su imagen, en el que su esencia divina podía encarnarse plenamente.

En esta perspectiva, el hombre era un noble partícipe del despliegue creador de Dios. En su alienación de Dios, el hombre, la menos feliz de las criaturas, podía, sin embargo, desempeñar el papel central en la reparación del ruinoso estado de la creación y restaurar su imagen divina. El Logos había descendido al hombre para que éste, mediante su participación en la pasión de Cristo y la propia posesión del Logos, pudiera ascender a Dios. Puesto que se había entregado libremente al hombre y había experimentado de lleno la humillación y la debilidad de la condición humana, Cristo había dado al hombre la capacidad de participar en el poder y la gloria de Dios. De ahí que no hubiera límite para lo que podía llegar a ser el futuro del hombre en Dios. En la formulación doctrinaria del teólogo Atanasio, del siglo IV, se hizo explícito el ideal de la deificación humana de Pablo y Juan: «Dios se hizo hombre para que nosotros nos hiciéramos Dios». A la luz de la deificación evolutiva anunciada en el Nuevo Testamento, todos los traumas y devastaciones históricas, las guerras, las hambrunas y los terremotos, los inconmensurables sufrimientos de la humanidad, eran necesarias labores de parto de lo divino en el hombre. A la luz de la revelación cristiana, los esfuerzos de la humanidad no eran inútiles. El hombre tenía que soportar la aflicción, la cruz de Cristo, para poder llevar a Dios consigo. Jesucristo era el nuevo Adán que había iniciado una nueva

humanidad, desarrollando nuevos poderes de conciencia y libertad espirituales que, aun cuando sólo se verían plenamente realizados en el futuro, no impedían que lo divino fuera ya gloriosamente inmanente y activo en el hombre y en el mundo presente.

EL DUALISMO CRISTIANO

Pablo advertía, sin embargo, que el elemento exultante del cristianismo, aun cuando válido en sí mismo, podía fácilmente conducir a consecuencias espirituales negativas si se alejaba demasiado de Cristo en favor del hombre, del futuro en favor del presente y de la fe en favor del conocimiento. Pablo percibía esa distorsión, que se apresuraba a corregir, en ciertos «entusiastas» o protognósticos de las primitivas congregaciones de la Iglesia que él mismo había ayudado a establecer.

A juicio de Pablo, sus creencias y su comportamiento revelaban una interpretación excesivamente exultante del mensaje clásico, que podía degenerar en una pecaminosa sobreestimación del yo, en una irresponsable indiferencia respecto del mundo y su mal todavía presente, así como en una exagerada elevación de los poderes espirituales personales y del conocimiento esotérico por encima del amor, la humildad y la disciplina moral práctica. Ciertamente, Cristo había dado comienzo a una era y a una humanidad nuevas, pero éstas aún no habían llegado, y el hombre se engañaba si pensaba que alguien más, fuera de Dios, podía llevar a cabo esa sublime transfiguración cuya plena realidad aún se hallaba en el futuro. El mundo estaba preñado de lo divino y se encontraba en plena labor de parto, pero todavía no había dado a luz. Aun cuando la actividad de Cristo se hallara ya presente en el hombre, las propias persecuciones y sufrimientos personales de Pablo (su «espina en la carne») eran pruebas de que tal consumación se hallaba todavía en el futuro y de que el verdadero camino de gloria era el camino de la cruz. Es preciso sufrir con Cristo para ser glorificado con Cristo.

Pablo combatía especialmente la tendencia a perder lo que, para él, constituía el auténtico equilibrio entre las aspiraciones

religiosas del individuo y las de la comunidad cristiana más amplia; perder ese equilibrio equivalía a perder la esencia del verdadero Evangelio cristiano. Su aserción de una redención personal ya realizada en un mundo que permanecía claramente irredento podía conducir al elitismo espiritual, al comportamiento licencioso e incluso a la negación de una futura resurrección colectiva, puesto que la resurrección personal se juzgaba ya presente. La consecuencia de estas enseñanzas era más el desenfreno humano que la compasión divina. El hombre necesitaba conocer sus límites y sus faltas y depositar su fe en Cristo. El verdadero mandamiento del cristiano era trabajar con sus camaradas de creencia y construir juntos una comunidad de amor y pureza moral merecedora de la gloria futura de Dios. Era justo gozar con lo que ya se había experimentado a través de Cristo, pero también era necesario el rigor moral, el sacrificio personal y la humilde fe en la futura transformación.

De esta manera, Pablo enseñaba un dualismo parcial en el presente para afirmar una mayor unidad cósmica en el futuro, no fuera que una exigencia prematura de redención obstaculizara más tarde la mayor salvación del mundo. Estas enseñanzas correctivas de Pablo contaban también con el sostén de la visión religiosa contenida en los tres evangelios sinópticos según Marcos, Mateo y Lucas. En conjunto, y en contraste con el Evangelio según Juan, estos relatos tendían a poner el énfasis en la condición humana de Jesús, en su vida histórica y en su sufrimiento, así como en los peligros satánicos del presente, previos al apocalíptico fin de los tiempos, más que en un presente ya bañado por el sentido –característico de Juan– de la gloria espiritual de Cristo. La perspectiva expresada en los evangelios sinópticos, por tanto, alentaba a una intensa anticipación de la actividad divina que aliviaría los pesares del presente, a la vez que sugería una opinión más crítica de la posición espiritual presente del hombre. Esta perspectiva se prestaba a un dualismo entre el mundo presente y el Reino de los Cielos y entre la omnipotencia de Dios y el desamparo del hombre. Sin embargo, ese dualismo fue mitigado por el don del Espíritu que Dios ofreció a la humanidad, y pronto se vería superado por la segunda venida de Cristo.

No obstante, ciertos elementos del Evangelio según Juan, el último de los cuatro evangelios en ser escrito (en las postrimerías del siglo I) y el más desarrollado teológicamente, realzaban paradójicamente ese dualismo y le daban un significado distinto. Dado que la segunda venida no llegó tan pronto como esperaban los cristianos de la primera generación, el dualismo que en los sinópticos tenía una forma anticipatoria adoptó una dimensión más mística y ontológica bajo la influencia del Evangelio según Juan. La visión de Juan estaba dominada por el tema de la luz contra la oscuridad, del bien contra el mal, división cósmica lista para ser aplicada al dualismo de espíritu y materia que reforzaba la distinción entre el reino trascendente de Cristo y el mundo regido por Satanás. Aunque la «escatología realizada» de Juan (su enseñanza según la cual el fin salvacional de la historia se estaba haciendo real ya al día siguiente de la resurrección) afirmaba la participación presente del hombre en la glorificación de Cristo, era cada vez más entendida como participación espiritual que trascendía el mundo material y el cuerpo físico, los cuales no sólo resultaban irrelevantes al proceso de redención, sino incluso inhibidores. Semejante dualismo místico y ontológico fue adoptado y desarrollado por los gnósticos y la corriente neoplatónica dentro de la teología cristiana, y luego fue reforzada por la continua postergación de la parusía. Pero mientras que esa trascendencia era accesible a través del conocimiento para los gnósticos y de la iluminación mística para los neoplatónicos, para la corriente principal de la tradición cristiana, que había anticipado la segunda venida como solución necesaria, ese papel mediador debía ser desempeñado por la Iglesia sacramental en desarrollo.

De esta manera, el Evangelio según Juan afirmaba la unidad presente de Cristo y el creyente, pero a expensas de un dualismo ontológico implícito. Además, a pesar de la proclamación fundamental de Juan de que «el Logos se hizo carne», la luminosa divinidad que el Cristo del Evangelio según Juan poseía en grado absoluto (Cristo que allí se presentaba en gloria como el Señor exaltado desde el comienzo de su ministerio) parecía trascender con mucho las potencialidades presentes de todos los otros seres humanos y, en consecuencia, ten-

día a acentuar la inferioridad espiritual y la oscuridad del hombre y del mundo naturales. Sería la Iglesia la que llenaría ese vacío, en calidad de representación sagrada de la continuada presencia de Cristo en el mundo y vehículo de sacramentalización de la humanidad. El Cristo de Juan estaba abierto a una vía mística para el ser del hombre: aquellos que obedecían su mandato de amor y que lo reconocían como el Hijo podían participar en su relación unitaria con el Padre trascendente. Pero esta vía contrastaba con quienes estaban «en el mundo», con lo que establecía una división más, de la misma manera que se distinguía la elite gnóstica de la irredimible mayoría de la humanidad, el filósofo iluminado del no iluminado y los que pertenecían a la Iglesia de los que no pertenecían a ella. Esta división sostenía y fortalecía la tendencia, presente tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, a concebir la salvación en términos de una minoría selecta de creyentes, los únicos a quienes Dios quería y que serían salvados de las masas de una humanidad que por naturaleza se oponía a Dios y estaba destinada a la condenación.

Esta tendencia general (la anticipación de la redención que se hallaba en los evangelios sinópticos, las admoniciones morales de Pablo y el dualismo místico de Juan, todo ello unido al impacto continuo de los temas judaicos precristianos, la postergación de la segunda venida y las necesidades que planteaba una Iglesia institucional en desarrollo) sirvió de estímulo a la otra cara de la visión cristiana, que a largo plazo iba a redefinir significativamente el mensaje de la Iglesia primitiva. Ya fuera con giros moderados, ya con una intensificación del énfasis, los mismos evangelios y las mismas epístolas que proclamaban el exultante mensaje cristiano podían prestarse a otra síntesis de orientación asombrosamente distinta, en especial en la medida en que el contexto histórico cambiaba e iluminaba la revelación con una luz diferente. En su raíz, esta comprensión reflejaba un sentido muy acusado de las divisiones de la existencia: entre Dios y el hombre, el cielo y la tierra, el bien y el mal, los fieles y los condenados. Desde este punto de vista, se insistía en la corrupción a la que habían sucumbido tanto el hombre como el mundo y, en consecuencia, en la necesaria actividad divina trascendente para salvar las

almas humanas. Sobre este fundamento escritural, así como sobre la base de su propia experiencia de la condición negativa de este mundo y de su propio anhelo espiritual, los cristianos devotos centraron su atención en el futuro y en lo extramundano, ya fuera en la forma de la prometida segunda venida, ya, con la mediación de la Iglesia, en una vida redimida después de la muerte. En cualquiera de los dos casos, el resultado era una acusada tendencia a negar el valor intrínseco de la vida presente, el mundo natural y el estatus de la humanidad en la jerarquía divina.

Sólo la intervención de Dios podía salvar el resto virtuoso de la humanidad, intervención que en las primeras generaciones después de Cristo se esperaba que adoptara la forma de una irrupción apocalíptica que pusiera fin a la historia. Es posible que esta expectativa se viera estimulada por las palabras del propio Jesús relativas a la inminencia de ese acontecimiento, aunque también se decía que había desalentado los cálculos sobre el momento preciso en que tendría lugar o sus detalles. En cualquier caso, tanto entre los judíos como entre otras sectas críticas con el maligno mundo que les era contemporáneo, se hallaba muy extendida por entonces la anticipación de un temprano fin de los tiempos. Sin embargo, tras el paso de varias generaciones sin que el anunciado apocalipsis se cumpliera, y sobre todo después de Agustín, la salvación ya no fue concebida en unos términos históricos y colectivos tan dramáticos, sino más bien como un proceso mediado por la Iglesia, que sólo podría tener lugar a través de los sacramentos institucionales y consumarse cuando el alma dejara atrás el mundo físico y adoptara la condición celestial. Al igual que la del apocalipsis, también esta salvación se percibió como acto dependiente por entero de la voluntad de Dios y no del esfuerzo humano, aunque esto exigía de por vida al creyente una estricta conformidad a las acciones y creencias que la Iglesia tenía por correctas. En ambos casos, el papel positivo del hombre quedaba disminuido y era directamente negado en favor del de Dios, e igualmente disminuido o negado resultaba el valor de este mundo en favor del otro mundo; sólo una escrupulosa conformidad a principios morales específicos y a determinadas regulaciones eclesiásticas podía preservar de la

condenación al alma creyente. La lucha contra la abrumadora acción del mal era la preocupación principal, lo cual infundía autoridad a Dios y a la Iglesia.

Sobre esta base muchos cristianos, aun cuando reconocían en principio gran parte de la concepción exultante y unificadora, se adherían en la práctica a una forma de cristianismo más estática, circunscrita y dualista. La dimensión cósmica del cristianismo primitivo (la humanidad y la naturaleza como portadoras progresivas de Cristo, la historia como proceso emergente del nacimiento de lo divino en el mundo) se atenuaba en favor de una concepción más dicotomizada. De acuerdo con esta última perspectiva, el cristiano ideal era concebido como un receptor obediente y relativamente pasivo de lo divino, cuya presencia el alma humana sólo podía conocer plenamente mediante una ruptura radical con este mundo, ruptura que se entendía de diversas maneras, ya a través de una apocalíptica segunda venida de realización puramente externa, ya a través del ascético retiro monástico del mundo, ya a través de la mediación sacramental de una Iglesia extramundana o antimundana, ya a través de una salvación trascendente y ultraterrena posterior a la muerte.

En este sentido, se podría decir que buena parte del cristianismo aún seguía esperando a su redentor, en lo que no se diferenciaba del judaísmo, aunque ahora con un énfasis mayor en la vida ultramundana. Aquí, el significado espiritual de la segunda venida de Cristo, o del advenimiento de Cristo al alma después de la muerte, tendía a restar importancia a su primera venida, excepto por el hecho de que esta última inauguró la Iglesia, proporcionó enseñanzas y ejemplo moral y trajo la esperanza en una salvación futura. En cuanto a la primera venida, el Jesús sufriente y sacrificado que cargó sobre sí con la culpa de la humanidad tendía a sustituir al triunfal Cristo resucitado portador de la liberación. Y es que el mundo no parecía haber experimentado apenas cambio o divinización esenciales. De hecho, había crucificado a Dios cuando se había hecho hombre, con lo cual acentuó más aún su destino pecaminoso. La esperanza de la humanidad residía en el futuro, en el poder trascendente de Dios, en el mundo más allá de la muerte y, en lo que hacía al presente, en el baluarte de la Iglesia.

De esta manera, toda la «inmanencia» del Reino de Dios estaba contenida en la Iglesia. Pero esa Iglesia era percibida en tajante oposición al mundo en el que existía o, mejor dicho, con el que se veía forzada a coexistir. En un nivel más profundo, el dinamismo inmanente del «hombre nuevo» y de la «nueva creación», característica de la conciencia cristiana primitiva, se había transformado en impaciente deseo de novedad ultramundana, de un radiante futuro celestial, de una iluminación por entero trascendente. El mundo presente era una fase extraña, el contexto relativamente estático en el cual habían sido puestos el hombre y la creación y en cuyo seno aquél tenía que ganarse su salvación a través de la Iglesia. Esa salvación, a su vez, consistiría en ser elevado por Cristo al cielo, allí donde las imperfecciones terrenas quedarían atrás. Tan intensa como el desamparo y la depravación de este mundo iba a ser la felicidad en el paraíso después de la redención. Con dolorosa conciencia de la propia pecaminosidad y de los graves defectos del mundo, la mayoría de los cristianos fieles dedicaban deliberadamente sus esfuerzos a prepararse para aquella salvación del más allá, espoleados por la creencia de que sólo se salvarían unos pocos elegidos, mientras que la gran mayoría de la humanidad corrupta se perdería inexorablemente.

Desde este punto de vista, la idea de la deificación humana perdía significado o se volvía una blasfemia. La contribución humana a la empresa de salvación era limitada, y lo que definía la naturaleza de dicha salvación no era tanto la asimilación a Dios como la justificación eclesiástica y la inclusión en la corte celestial de Dios. El cristiano creyente ya no esperaba igualarse a Dios, sino que viera en él un hombre justo y lo librara de su culpa personal y hereditaria. El concepto cristiano de la nobleza y libertad del hombre en tanto que máxima creación de Dios, realizada a imagen de Dios y exaltada por la unión de lo divino y lo humano en Cristo, quedó en gran parte ensombrecido por la sensación de que el hombre carecía de valor y dependía absolutamente de Dios y de la Iglesia. El hombre era un ser intrínsecamente impregnado de pecado, que por propia voluntad se había situado en oposición a Dios. De ahí que su voluntad fuera impotente contra el mal interior

y exterior a él mismo y que su salvación descansara exclusivamente en la posibilidad de que Dios, por pura piedad, se dignara a pasar por alto la culpabilidad del creyente al ver en la muerte de Su Hijo una expiación, y lo salvara de la condena que, al igual que el resto de la humanidad, en verdad se merecía.

Puesto que sólo la acción de Dios tenía poder espiritual, las pretensiones humanas de heroísmo al estilo de los antiguos griegos no podían sino ser consideradas como reprochable vanagloria. Es verdad que para muchos cristianos primitivos y místicos posteriores se podía participar en lo heroico en la medida en que se participara directamente en Cristo, principio interno de divinidad universal. Este enfoque subyacía a menudo en las actas de los mártires de la Iglesia primitiva. Sin embargo, para la corriente principal del cristianismo posterior, tal heroísmo iba más allá de las capacidades humanas propiamente dichas. Desde esta perspectiva, Cristo era una figura completamente externa, cuya manifestación histórica en Jesús era única y cuyo heroísmo divino era absoluto, y en comparación con la cual los seres humanos en el mejor de los casos eran criaturas en deuda, y en el peor, despreciables pecadores. Todo lo bueno venía de Dios y era de origen espiritual, mientras que lo malo derivaba de la propia naturaleza pecaminosa del hombre y era de origen carnal. El dualismo volvía a ser, en la práctica, tan absoluto como antes del nacimiento de Cristo, y la imagen trágica de la crucifixión servía para reforzar el sentido de cisma en el universo entre Dios y el hombre, así como entre la vida presente en este mundo y una vida futura en el mundo espiritual. Únicamente la Iglesia podía salvar este enorme abismo.

La existencia de estos dos modos radicalmente diferentes, aunque entrelazados, de experimentar el cristianismo, reflejaba una dicotomía semejante en el seno de la fe judía, cuya continua influencia a este respecto constituyó un factor adicional en la cosmovisión cristiana. El sentido judío de lo divino y de su poder se vio complementado por un sentido igualmente agudo de lo profano, de la idolatría, así como de la insignificancia de lo meramente humano. De forma análoga, la espe-

cial relación de Israel con Dios y su especial responsabilidad histórica de renovar la soberanía de Dios en el mundo no sólo le hicieron consciente de su importancia espiritual única, sino también de la naturaleza demasiado humana del fracaso y la culpa. Animada por el mismo espíritu de dualismo cósmico entre el bien y el mal que encontramos en el zoroastrismo, aunque con la diferencia de que fue la caída del *hombre* la que provocó la caída cósmica y no a la inversa, la tradición bíblica cargaba sobre las espaldas del hombre una responsabilidad de dimensiones universales. El Pueblo Elegido de Dios se sentía exaltado y a la vez agobiado, y en función de ello variaba la imagen de Dios.

Por un lado, muchos pasajes de la Biblia hebrea (en los Salmos, en Isaías o en El Cantar de los Cantares) dan testimonio de la experiencia judía de la piedad, la bondad y el amor íntimo de Dios. La literatura religiosa judía se distinguía sobre todo por su marcado sentido de la relación personal de Dios con el hombre y por su preocupación por este último y su historia. Pero, por otro lado, el espíritu y los acontecimientos del Antiguo Testamento estaban a tal punto dominados por la figura de un Dios ávido de justicia severa y venganza despiadada (arbitrariamente punitivo, obsesivamente autorreferencial, nacionalista militante, patriarcal, moralista, practicante del «ojo por ojo», etc.) que muchas veces resultaba difícil descubrir las tan apreciadas cualidades de compasión de Dios. La confianza en Dios se vio constantemente contrapesada por el temor de Dios. En determinados encuentros decisivos con Yahvé, sólo la súplica de un hombre piadoso y de juicio equitativo mitigaba el estallido de la cólera divina contra los que Él consideraba desobedientes. En ciertas ocasiones, todo sucedía como si el propio sentido de justicia moral de los judíos sobrepasara al de Yahvé mismo, pero era evidente que el primero emergía a partir del encuentro con el último.[11] La alianza sagrada entre Dios y el hombre requería paradójicamente tanto la autonomía como la sumisión del socio humano, tensión sobre cuya base se desarrolló el *ethos* judaico.

En la experiencia religiosa judía, la tensión era esencial, pues, a pesar de significativas excepciones, el Dios hebreo solía exhibirse implacablemente como «Otro». La dualidad

impregnaba la visión judía: Dios y el hombre, el bien y el mal, lo sagrado y lo profano. Pero la proximidad de Dios, contrapeso a su otredad, era visible en la historia. Y para la visión judía del universo, la presencia de lo divino en el mundo se manifestaba especialmente por medio de la obediencia de Israel a Yahvé, obligación en la que alternativamente triunfaba y tropezaba. Todo descansaba en este drama. La dialéctica judía entre la temible omnipotencia de Dios y la escisión ontológica del hombre respecto de Dios se resolvía a través del plan histórico de Dios para la salvación, plan que requería la total sumisión del hombre. Así pues, el mandamiento divino de obediencia inmutable tendía a imponerse al flujo divino de amor reconciliador.

Pero también se vivía la experiencia real de ese amor, sobre todo como percepción de una presencia sagrada que impulsaba a la nación judía a su plena realización, a la Tierra Prometida en sus formas diversas y siempre cambiantes. El aspecto redentor y unitario del amor de Dios al hombre parecía ser más bien una anhelada situación futura que un mesías habría de hacer real, mientras que los tiempos presentes estaban dolorosamente teñidos por la oscuridad y la desolación del pecado del hombre y la cólera de Dios. La experiencia judía de la divinidad se hallaba inextricablemente vinculada a un inflexible sentido del enjuiciamiento, así como el amor del hombre a Dios estaba entrelazado con la escrupulosa obediencia a Su ley. Esta relación, a su vez, había sido heredada y reafirmada por el cristianismo, para el cual la redención de Cristo no había eliminado la naturaleza vengativa de Dios.

Los escritos de Pablo, Juan y Agustín expresaban una peculiar mezcla de aspectos místicos y jurídicos, y la religión cristiana (que tuvo en ellos a sus principales artífices) reflejó esas tendencias divergentes. Dios era un ser absolutamente bueno, pero ese buen Dios podía actuar ante el hombre desobediente, como en el apocalíptico Juicio Final de la Revelación de Juan, con la más implacable e inexorable severidad. (No carecía de significación teológica que ciertas iglesias y monasterios medievales eliminaran el pasaje de la liturgia pascual conocido como «*O felix culpa*».) Al igual que en el judaísmo, la experiencia cristiana de Dios oscilaba entre una

sublime relación de amor, en verdad un romance divino, y un antagonismo horrorosamente punitivo que podía llevar a la condenación eterna. De esta manera, la esperanza y la fe cristianas coexistían con la culpa y el temor cristianos.

LAS NUEVAS TENSIONES Y EL LEGADO AGUSTINIANO

Materia y espíritu

El conflicto interno del cristianismo entre redención y enjuiciamiento, así como entre unificación de Dios con el mundo y aguda distinción dualista, era un conflicto particularmente dominante en las actitudes relativas al mundo y al cuerpo físicos, y constituía una ambivalencia fundamental que el cristianismo nunca llegó a resolver del todo. De un modo más explícito que en otras tradiciones religiosas, el judaísmo y el cristianismo afirmaban la plena realidad, grandeza, belleza y justicia de la creación original que Dios ha querido libremente: no una ilusión, una falsedad, un error divino, ni tampoco una imitación imperfecta o una emanación necesaria. Dios creó el mundo, y el mundo era bueno. Además, el hombre fue creado, en cuerpo y alma, a imagen y semejanza de Dios. Pero con el pecado y la caída del hombre, tanto éste como la naturaleza perdieron su herencia divina, a partir de lo cual comenzó el drama judeocristiano de las vicisitudes del hombre en relación con Dios, en medio de un mundo alienado y espiritualmente vacío. Su visión de la caída del mundo resultaba tanto más trágica dada la exaltación de la visión judeocristiana de la prístina creación original.

Sin embargo, la revelación cristiana sostenía que, en Cristo, Dios se había hecho hombre de carne y hueso, y que después de su crucifixión había resucitado en lo que los apóstoles creían que era toda una transfiguración espiritual y una renovación de su cuerpo físico. En los milagros centrales de la fe cristiana (la Encarnación y la Resurrección) no sólo se fundaba la creencia en la inmortalidad del alma, sino en la redención y la resurrección del cuerpo y de la naturaleza misma. A

causa de Cristo, no sólo estaba cambiando el alma humana, sino también el cuerpo humano y sus actividades, que se espiritualizaban y recobraban su antigua santidad. Incluso la unión conyugal era considerada un reflejo del vínculo íntimo de Dios con la humanidad y, en consecuencia, poseedora de significación sagrada. La encarnación de Cristo había restaurado efectivamente la imagen de Dios en el hombre. En Jesús, el Logos arquetípico se había fundido con su imagen derivada, el hombre, y de ese modo había restaurado la plena divinidad de este último. El triunfo redentor fue un hombre íntegramente nuevo, no una mera trascendencia espiritual de su naturaleza física. En su enseñanza de que «el Logos se hizo carne» y en su fe en el renacimiento del hombre entero descansaba una dimensión explícitamente material que distinguía el cristianismo de otras concepciones místicas más exclusivamente trascendentes.

Esta concepción redentora del cristianismo reafirmaba y daba nuevo sentido a la visión original hebrea del hombre como cuerpo y alma creados a imagen y semejanza de Dios, concepción paralela a la posterior idea neoplatónica del hombre como microcosmos de lo divino, pero con una insistencia decididamente mayor del judaísmo en el hombre –cuerpo y alma– como unidad integrada. El cuerpo era el continente del espíritu, su templo y su expresión encarnada. Además, en el ministerio de Jesús había tenido un papel central el acto de sanación, que consideraba conjuntamente cuerpo y alma. En la Iglesia primitiva se repetía la referencia a «Cristo el médico» y también se reconocía a los apóstoles como sanadores carismáticos. La fe cristiana primitiva veía la naturaleza de la salvación espiritual en términos explícitamente psicosomáticos. La imagen dominante que Pablo tenía de la resurrección de la humanidad era que el cuerpo único de Cristo –cuyos miembros eran la humanidad entera– maduraba en la plenitud de Cristo, que era su cabeza y su consumación. Pero no sólo el hombre era restaurado a la divinidad, sino también la naturaleza, que había sido escindida por la caída del hombre y que anhelaba su salvación. Pablo escribió en su Epístola a los Romanos: «Pues la creación aguarda con impaciencia mientras anhela la revelación de los hijos de Dios». Los Padres de

la Iglesia creían que así como Cristo restauraría la relación rota entre el hombre y Dios, así también restauraría la relación entre el hombre y la naturaleza, que a partir de la Caída y del mal uso que el hombre hizo de la libertad había quedado sometida a su soberbia egoísta.

Desde este punto de vista, la encarnación de Cristo y la redención del mundo no se abordaban como acontecimientos exclusivamente espirituales, sino más bien como un desarrollo sin parangón en la materialidad temporal y en la historia del mundo, así como una consumación espiritual de la naturaleza, su realización plena. Pues el Logos, la sabiduría divina, había estado presente en la creación desde su comienzo. Ahora Cristo había hecho explícita la divinidad implícita del mundo. La creación era el fundamento de la redención, de la misma manera que el nacimiento era la precondición del renacimiento. Observaba desde esta perspectiva, la naturaleza se contemplaba como la noble producción de Dios y el lugar presente de su autorrevelación, por lo que merecía reverencia y comprensión.

Pero igualmente característica del pensamiento cristiano era la posición contraria, especialmente dominante en el cristianismo occidental posterior, para la cual la naturaleza era algo que debía superarse a fin de alcanzar la pureza espiritual. La naturaleza como un todo era corrupta y finita. Sólo el hombre, punto culminante de la creación, era capaz de la salvación, y en él sólo el alma era esencialmente redimible. Dada esta concepción, el alma del hombre parecía en conflicto directo con los instintos básicos de su propia naturaleza biológica y se hallaba en peligro de caer en la trampa de los placeres carnales y el mundo material. A menudo se despreciaba el cuerpo físico como sede del diablo y ocasión de pecado. La primitiva creencia judeocristiana en la redención de la totalidad del hombre y del mundo natural experimentó un cambio de énfasis, particularmente bajo la influencia de los teólogos cristianos neoplatónicos, y terminó sustituida por la creencia en la redención puramente espiritual, en la cual sólo se reunirían con Dios las facultades superiores del hombre: el intelecto espiritual, la esencia divina del alma humana. El elemento platónico del cristianismo superó el dualismo entre lo divino

y lo humano gracias a la concepción del hombre como partícipe directo en el arquetipo divino, pero alentó simultáneamente un dualismo diferente entre el cuerpo y el espíritu. El centro de la identidad platónica entre lo divino y lo humano era el *nous*, el intelecto espiritual; el cuerpo físico no participaba en dicha identidad, sino que más bien la impedía. En sus formas más extremas, el platonismo estimulaba en el cristianismo una visión del cuerpo como prisión del alma.

Con el mundo físico ocurría lo mismo que con el cuerpo físico. En el cristianismo, la doctrina platónica de la supremacía de la realidad trascendente sobre el mundo material contingente reforzaba un dualismo metafórico que, a su vez, servía de apoyo a un ascetismo moral. Al igual que el Sócrates de Platón, el cristiano devoto se percibía a sí mismo como ciudadano del mundo espiritual, y su relación con el transitorio dominio físico era la de un extraño y un peregrino. El hombre había poseído una vez un conocimiento divino y dichoso, pero había caído en una oscura ignorancia y lo único que daba fuerzas al alma cristiana mientras se hallaba anclada en este cuerpo y en este mundo era la esperanza de recuperar aquella perdida luz espiritual. Sólo cuando el hombre despertara de la vida presente alcanzaría la verdadera felicidad. A la muerte, en cuanto liberación espiritual, se le otorgaba un valor más elevado que a la existencia mundana. En el mejor de los casos, el mundo natural concreto era un reflejo imperfecto y una preparación para el reino espiritual superior por venir. Pero lo más probable era que el mundo terrenal, con sus atracciones engañosas, sus placeres espurios y su envilecedor despertar de las pasiones, pervirtiera el alma y la privara de su recompensa celestial. De ahí que todos los esfuerzos intelectuales y morales humanos se dirigieran a lo espiritual y a la vida posterior a la muerte, lejos del mundo físico y de esta vida. El platonismo daba, pues, una decidida justificación filosófica al potencial dualismo cristiano entre espíritu y materia.

Este desarrollo teológico tardío tuvo, sin embargo, muchos antecedentes. En efecto, tanto el estoicismo, el neopitagorismo y el maniqueísmo como otras sectas religiosas (la de los esenios, por ejemplo) mostraban acusadas tendencias al dualismo religioso y al ascetismo, y todas ellas incidieron en la

visión cristiana. Y el judaísmo, con su típico imperativo contra la profanación mundana y carnal de lo divino y lo santo, prestó apoyo a esas tendencias desde el inicio mismo de la nueva religión. Determinadas corrientes de gnosticismo dualista, cuyo origen se hallaba probablemente en la penetración del judaísmo místico por el dualismo zoroástrico y que sostenían una absoluta división entre un mundo material malo y un dominio espiritual bueno, llevaron esta posición a su extremo durante los primeros siglos del cristianismo. Este sincretismo teológico gnóstico transformó radicalmente la concepción cristiana ortodoxa al afirmar que el creador del mundo físico, el Yahvé del Antiguo Testamento, era una deidad subordinada, imperfecta y tiránica, que había sido sustituida por el Cristo espiritual y el Padre compasivo de la revelación del Nuevo Testamento (al que los gnósticos agregaban otros textos y editaban para eliminar los restos de la fe hebrea que consideraban falsos). El espíritu del hombre se hallaba atrapado dentro de un cuerpo ajeno en un mundo material ajeno, y sólo podían trascender esta condición los elegidos gnósticos con su conocimiento esotérico. Semejante visión ampliaba las tendencias afines del Evangelio según Juan, que insistían en las divisiones entre claro y oscuro, entre reino de Cristo y mundo bajo el dominio de Satanás, entre los elegidos espirituales y los mundanos sin redimir, así como entre Yahvé y Cristo y entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. A pesar de que los primeros teólogos cristianos que tuvieron influencia, como Ireneo, argumentaron poderosamente a favor de la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, así como de la unidad del plan divino desde el Génesis hasta Cristo, gran parte del espíritu del dualismo gnóstico dejó su huella en la teología y la devoción cristianas de épocas posteriores.

El cristianismo primitivo propiamente dicho tenía, al igual que su progenitor judío, una ambigua tendencia al dualismo materia-espíritu y a una visión negativa de la naturaleza y de este mundo. El Nuevo Testamento se refería a Satanás como príncipe de este mundo; así, la confianza cristiana en un mundo gobernado por la Providencia coexistía con el temor cristiano a un mundo gobernado por Satanás. Además, para tomar distancia respecto de la cultura pagana de la época,

marcada por una acusada sexualidad, gran parte del cristianismo primitivo insistió en la necesidad de la pureza espiritual, que dejaba poco espacio a los instintos espontáneos de la naturaleza y, en particular, de la sexualidad. El estado ideal era el celibato, mientras que el matrimonio era considerado una concesión necesaria para que la lujuria humana se mantuviera dentro de unos límites. En cambio, se enfatizaban las formas comunales y caritativas de amor cristiano: *agapé* con preferencia a *eros*. Especial importancia revestía en esto la expectativa del inminente regreso de Cristo, que dominaba la sensibilidad de la Iglesia primitiva y en comparación con la cual toda consideración relativa al matrimonio y a la procreación parecía irrelevante. La llegada del Reino de los Cielos, acontecimiento que la mayoría de los cristianos esperaba que ocurriera durante su vida personal, eliminaría todas las formas materiales y sociales del antiguo orden. En términos más generales, el deseo de superación de los excesos materialistas de la cultura pagana, así como el repetido encuentro del cristianismo con las persecuciones que sufría a manos del imperio, impelía a los primeros cristianos a negar los valores del mundo presente en beneficio del otro mundo. El retiro del mundo y la trascendencia de éste, ya fuera al modo de los eremitas del desierto, ya en términos más absolutos a través del martirio, resultaba muy atractivo para los cristianos fervientes. A menudo, las expectativas apocalípticas surgían de las evaluaciones intensamente negativas del mundo presente y a la vez las alimentaban.

La necesidad de mantenerse santo y limpio de culpa en anticipación al inminente advenimiento de Cristo fue el máximo imperativo de los primeros cristianos. Y la naturaleza de esta santidad y esta pureza moral se definía en la oposición radical de Pablo entre «carne» y «espíritu», mala aquélla y bueno éste. Es cierto que Pablo distinguía entre «carne» (*sarx*) como naturaleza irredenta y «cuerpo» (*soma*) como algo que connota a todo el hombre, no tanto en el sentido de la dicotomía griega cuerpo-alma como en el de la unidad bíblica, susceptible de pecado pero abierta a la redención. Sugería una evaluación positiva del «cuerpo» en imágenes como las del cuerpo de Cristo, el cuerpo de los miembros de la Iglesia, la

resurrección del cuerpo o el cuerpo como templo del Espíritu Santo. A menudo empleó la palabra «carne», pero no tanto para referirse a lo físico por sí mismo como a la debilidad mortal del hombre y, específicamente, al autoengrandecimiento que creaba una inversión moral de la personalidad humana, sometiendo el alma y el cuerpo a las fuerzas negativas inferiores en detrimento de una apertura a la mayor realidad espiritual de Dios. El pecado no era mera carnalidad, aun cuando la vida pecaminosa fuera carnal en sus obsesiones, sino elevación perversa por encima de Dios de aquello que, aunque bueno en sí mismo dentro de sus límites, debía estar subordinado a Dios.

No obstante, muchas veces la distinción paulina entre carne y cuerpo era ambigua, tanto en sus enunciados doctrinales como en su ética práctica. Y su elección de la palabra «carne» como el término general para aquel menosprecio moral y metafísico teñido de autoridad no dejó de tener consecuencias. Muchos cristianos posteriores creían seguir a Pablo cuando consideraban lo físico, lo biológico y lo instintivo como intrínsecamente inclinados a lo demoníaco y como responsables de la caída y la continua corrupción del hombre. En la polaridad paulina carne-espíritu, reforzada por tendencias similares en otros pasajes del Nuevo Testamento, se encuentran las simientes de un dualismo antifísico del cristianismo que las influencias platónicas, gnósticas y maniqueas habrían de ampliar más adelante.

Agustín

Lo que en Pablo estaba implícito se hizo explícito en Agustín. Ahora debemos centrarnos directamente en un individuo cuya influencia en el cristianismo occidental sería de una amplitud, profundidad y duración sin parangón. Pues en Agustín todos estos factores (el judaísmo, la teología paulina, el misticismo de Juan, el primer ascetismo cristiano, el dualismo gnóstico, el neoplatonismo y el estado crítico de finales de la civilización clásica) se combinaron con las peculiaridades de su carácter e historia personales para definir una actitud

respecto de la naturaleza y de este mundo, de la historia humana y de la redención del hombre, que durante mucho tiempo habrían de modelar el carácter del cristianismo occidental medieval.

Hijo de pagano y de cristiana devota, Agustín estaba dotado de un carácter cuya intensidad acentuó más aún sus polaridades biográficas. Enormemente sensual por naturaleza, llevó de joven la vida de un *bon vivant* en el lascivo mundo pagano de Cartago, tuvo un hijo ilegítimo con su amante y siguió la carrera mundana de profesor de retórica, pero se sintió progresivamente atraído por lo suprasensible y lo espiritual, a causa de su inquietud filosófica, su aspiración religiosa y, en no menor medida, la influencia de su madre. Agustín se fue alejando de su mundana existencia anterior a través de una serie de experiencias psicológicamente dramáticas, que pasaron por fases de significativa importancia para su posterior comprensión religiosa: primero, y tras la lectura del *Hortensius* de Cicerón, fue el abrazo de la vida superior de la filosofía; después, una prolongada familiaridad con la secta semignóstica y marcadamente dualista de los maniqueos; más tarde, una creciente atracción por el neoplatonismo filosófico, y, por último, después de su encuentro con Ambrosio, obispo de Milán y cristiano neoplatónico, la culminación de su búsqueda con la plena adopción de la religión cristiana y su adhesión a la Iglesia. Cada uno de los elementos de esta secuencia ha dejado su impronta en la visión madura de Agustín, que a su vez dejó la suya en el pensamiento cristiano occidental posterior gracias al extraordinario poder de convicción de sus escritos.

La conciencia que Agustín tenía de sí mismo como agente moral voluntario y responsable era extraordinariamente aguda, como lo era su conciencia de las cargas de la libertad humana: error y culpa, oscuridad y sufrimiento, severidad de Dios. En cierto sentido, Agustín fue el más moderno de los antiguos, dada su autoconciencia de tipo existencialista junto con una inmensa capacidad de introspección y autocrítica, interés por la memoria, la conciencia y el tiempo, su perspicacia psicológica, sus dudas y remordimientos, su sentido de la alienación solitaria del yo humano sin Dios, la intensidad de

su conflicto interior, su escepticismo intelectual y su sofisticación. Agustín fue el primero en escribir que podía dudar de todo, pero no de la realidad de la propia experiencia psíquica de dudar, de saber, de querer, de existir, con lo que afirmaba la existencia segura del ego humano en el alma. Sin embargo, también afirmó la contingencia absoluta de ese ego con respecto a Dios, sin el cual no existiría ni sería capaz de alcanzar el conocimiento o la plena realización, pues Agustín fue también el más medieval de los antiguos. Su religiosidad católica, sus predisposiciones monolíticas, su concentración en el otro mundo y su dualismo cósmico anticiparon tiempos futuros, lo mismo que su aguda conciencia de lo invisible, de la voluntad de Dios, de la Madre Iglesia, de los milagros, la gracia y la Providencia, del pecado, el mal y lo demoníaco. Agustín fue un hombre de paradojas y de extremos, y esas características también tendrían su legado.

El factor culminante de su visión teológica, lo que imprimió en su alma la convicción de la supremacía de la voluntad y la bondad de Dios y de su propia pobreza, fue la experiencia de un abrumador torrente de gracia que provenía directamente de Dios y que lo apartó de la ceguera corrupta y egoísta de su yo natural. La luminosa potencia de la intervención positiva de Cristo en su vida dejó relativamente en la sombra a la persona humana. Sin embargo, lo que quizá influyó de una manera especial en la comprensión religiosa de Agustín fue el papel de eje central que en su búsqueda religiosa desempeñó la sexualidad. Aun con plena lucidez acerca de la inherente divinidad del orden de la naturaleza (y a menudo más generoso que los platónicos en la alabanza de la belleza y la abundancia de la creación), Agustín puso un énfasis extremo en la ascética negación de sus propios instintos sexuales como requisito previo a la plena iluminación espiritual, punto de vista que sostuvo en sus polémicas con el neoplatonismo y el maniqueísmo, si bien reflejaba la existencia de raíces más profundas en su personalidad y en su experiencia.

El amor a Dios era el tema fundamental y, a la vez, la meta de la religiosidad agustiniana, y el amor a Dios sólo podía impulsarse si se triunfaba sobre el amor a sí mismo y el amor a la carne. A su juicio, el núcleo mismo de la caída del hombre

se halla en su derrota ante la carne; el que Adán comiera el fruto del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal, Pecado Original del que participaba toda la humanidad, se vinculaba directamente con la concupiscencia (en efecto, el «conocimiento» bíblico había tenido siempre connotaciones sexuales). Para Agustín, la índole perversa del placer carnal se manifestaba en la vergüenza que acompañaba a su expresión, no controlada por la voluntad racional, y que se daba en la mera desnudez de los órganos sexuales. La procreación en el Paraíso, antes de la Caída, no entrañaba esa misma impulsividad bestial ni esa vergüenza. Ahora, al menos, el matrimonio podía traer algo bueno a partir del mal heredado, ya que producía descendencia, hacía duradero el compromiso y limitaba la sexualidad a fines procreadores. Pero el Pecado Original infectaba a toda criatura nacida de generación carnal, de modo que toda la humanidad estaba condenada a sufrir con el parto, a padecer y sentir culpa en la vida, así como al mal final de la muerte. Únicamente por la gracia de Cristo y con la resurrección del cuerpo se eliminarían todas las huellas de esto y el alma del hombre se vería libre de la maldición de su naturaleza caída.

Es verdad que Agustín sostuvo que la raíz del mal no residía en la materia, como sugerían los neoplatónicos, ya que la materia era creación de Dios y, en consecuencia, buena. El mal era más bien consecuencia del mal uso que el hombre había hecho de su libre voluntad. El mal radicaba en el acto de alejarse de Dios, y no en aquello a lo que se dirigía la atención. Sin embargo, en esta vinculación agustiniana del pecaminoso abuso de la libertad con la concupiscencia y la sexualidad, sobrevivía el germen del dualismo neoplatónico y del más extremado dualismo maniqueo.

Sobre este eje descansaba el talante de la teología moral de Agustín. La Creación –tanto el hombre como la naturaleza– era en verdad un producto infinitamente maravilloso de la benevolente fecundidad de Dios, pero el Pecado Original del hombre la había echado tan fundamentalmente a perder que su integridad y gloria originarias sólo podrían ser restauradas por la próxima vida celestial. La caída del hombre se vio precipitada por su deliberada rebelión contra la jerarquía divina,

rebelión fundada en la aserción de los valores de la carne contra los del espíritu. Ahora era esclavo de las pasiones más bajas. El hombre ya no era libre de orientar la simple virtud de su voluntad racional, y no sólo porque se presentaran circunstancias que escapaban a su control, sino también porque estaba inconscientemente limitado por la ignorancia y las condiciones emocionales. Sus pensamientos y acciones pecaminosos iniciales se habían convertido en hábitos profundamente arraigados y, finalmente, en cadenas inexorables que lo mantenían esclavizado en un miserable estado de alienación de Dios. El círculo vicioso del pecado sólo podía quebrarse mediante la intervención de la gracia divina. A tal punto la vanidad y el orgullo dominaban al hombre, tal era su deseo de imponer su voluntad a los demás, que resultaba incapaz de transformarse por sus propias facultades. Dado su estado actual, caído, la libertad positiva del hombre sólo podía consistir en la aceptación de la gracia de Dios. Sólo Dios podía liberarlo, puesto que ninguna acción humana era suficiente por sí misma para impulsarlo a la salvación. Y Dios ya sabía, para toda la eternidad y sobre la base de su omnisciente previsión de las diferentes respuestas de los hombres a la gracia divina, quiénes eran los elegidos y quiénes los condenados. Aunque la doctrina oficial cristiana no aceptaría siempre las formulaciones más extremadas de Agustín acerca de la predestinación ni su casi completa negación del papel activo del hombre en el proceso de salvación, la concepción cristiana posterior acerca de la corrupción moral del hombre y su estado de encarcelamiento presentaba una gran coherencia con la de Agustín.

Así, el hombre que tan decisivamente declaraba el amor y la presencia liberadora de Dios en su propia vida reconocía también, con una fuerza que nunca dejó de impregnar la tradición cristiana occidental, la esclavitud innata y la impotencia del alma humana pervertida por el Pecado Original. De esta antítesis surgía para Agustín la necesidad en este mundo de un medio de gracia divinamente provisto, y este medio era, precisamente, la estructura autoritaria de la Iglesia, en cuyo refugio el hombre podía satisfacer sus imperiosas necesidades de orientación espiritual, disciplina moral y gracia sacramental.

La crítica visión agustiniana de la naturaleza humana tuvo

su corolario en su evaluación de la historia secular. En cuanto que influyente obispo, los últimos años de la vida de Agustín estuvieron dominados por dos acuciantes preocupaciones: la preservación de la unidad de la Iglesia y la uniformidad doctrinaria contra el impacto entrópico de diversos e importantes movimientos heréticos, y la confrontación histórica con la caída del Imperio Romano bajo los invasores bárbaros. Enfrentado al imperio ya tambaleante y a la evidente desaparición de la civilización misma, Agustín no veía prácticamente posibilidad alguna de auténtico progreso histórico en este mundo. En sus males y crueldades manifiestos, en sus guerras y asesinatos, en la codicia y la arrogancia humanas, el libertinaje y el vicio, en la ignorancia y el sufrimiento que todos los seres humanos se veían obligados a experimentar, Agustín veía una demostración del poder absoluto y duradero del Pecado Original, que convertía esta vida en un tormento, en un infierno sobre la tierra, infierno del que sólo Cristo podía salvar al hombre. A la gran crítica que dirigían a la religión cristiana los romanos paganos supervivientes –la de que el cristianismo había socavado la integridad del poder imperial romano y, en consecuencia, había dejado expedito el camino para el triunfo de los bárbaros– Agustín respondía con un conjunto diferente de valores y con una visión distinta de la historia. Todo verdadero progreso era necesariamente espiritual y trascendía este mundo y su destino negativo. Lo importante para el bienestar del hombre no era el imperio secular, sino la Iglesia católica. Puesto que la Providencia divina y la salvación espiritual eran los factores últimos de la existencia humana, el significado de la historia secular, con sus valores efímeros y su progreso fluctuante y generalmente negativo, disminuía consecuentemente.

Sin embargo, la historia, al igual que todo el resto de la creación, era una manifestación de la voluntad de Dios. Entrañaba también el propósito moral de Dios. El hombre, en los tiempos presentes de oscuridad y de caos, no podía aprehender plenamente ese propósito, pues su significado sólo se desvelaría al final de la historia. Pero aunque la historia del mundo se hallara aún bajo el dominio de Dios y su diseño fuera de índole espiritual (en realidad, Agustín lo comparaba con una

gran melodía de algún compositor inefable, cuyas partes fueran designios convenientes a cada época), su aspecto secular no era de progreso. Más bien al contrario, debido al continuado poder de Satanás en este mundo, la historia estaba destinada a producir, tal como ocurría en la eterna batalla maniquea de lo bueno contra lo malo, un deterioro y una evolución divisoria entre los elegidos espirituales y la masa de condenados a la mundanidad. En el curso de este drama, los motivos de Dios estaban a menudo ocultos, pero, en última instancia, eran justos. Pues, cualesquiera que fuesen los éxitos o los fracasos que acontecieran a los individuos en esta vida, no eran nada en comparación con los destinos eternos que las almas habían ganado. Los detalles y los logros de la historia secular carecían, en sí mismos, de toda importancia. Las acciones de esta vida tenían su principal significado en sus consecuencias en el otro mundo, esto es, en la recompensa y el castigo divinos. Lo primordial era la búsqueda de Dios por el alma individual, mientras que la historia y este mundo sólo representaban una fase de ese drama. Escapar de este mundo al siguiente, del yo a Dios, de la carne al espíritu, constituía el propósito y la orientación más profundos de la vida humana. La única gracia salvadora en la historia era la Iglesia fundada por Cristo.

En vez de la anticipación, común en los primeros cristianos, de un cambio tanto inmanente como inminente del mundo, Agustín abandonó el campo de este mundo, cuya índole caída era naturalmente negativa. Según la visión agustiniana, Cristo había derrotado realmente a Satanás, pero en el dominio trascendental espiritual, el único que realmente interesaba. La verdadera realidad religiosa no estaba sometida a los caprichos de este mundo ni a su historia, y la realidad sólo podía ser conocida a través de la experiencia interior de Dios mediada por la Iglesia y sus sacramentos.

En esto, la influencia neoplatónica (lo interior, lo subjetivo, el progreso espiritual individual) se unió y, en gran medida, desplazó al principio judío de una espiritualidad colectiva, exterior, histórica. La penetración del cristianismo por el neoplatonismo desarrollaba el elemento interior y místico de la revelación cristiana, en especial el del Evangelio según Juan. Pero al hacerlo disminuía el elemento histórico y colectiva-

mente evolutivo que los primeros cristianos (en particular Pablo y teólogos muy tempranos como Ireneo) habían heredado del judaísmo y desarrollado radicalmente. El vigoroso sentido agustiniano del gobierno divino de la historia (como en su visión dramática de las dos sociedades invisibles de elegidos y de condenados, la ciudad de Dios y la ciudad del mundo, en lucha a lo largo de la historia hasta el Juicio Final) reflejaba todavía la visión ética judaica de la finalidad divina en la historia. En efecto, la doctrina de las dos ciudades habría de ejercer gran influencia en la historia posterior de Occidente, afirmando la autonomía de la Iglesia espiritual frente al estado secular. Pero su desvalorización fundamental de lo secular, en combinación con su fondo filosófico, sus predisposiciones psicológicas y su contexto histórico, transformaron aquella visión en la dirección de una religiosidad personal e interior trasmudana.

En otros aspectos esenciales del pensamiento agustiniano y de la cosmovisión cristiana (así en el dualismo de un Dios trascendente y omnipotente frente al hombre creado y encadenado al pecado, y en la necesidad de una estructura religiosa con autoridad doctrinaria y moral que gobernara la comunidad de creyentes elegidos) predominó la sensibilidad judía. Ello puede verse particularmente en la evolución de las actitudes características del cristianismo respecto de los mandamientos morales de Dios.

Ley y gracia

Para los judíos, la ley mosaica era una guía viva, su pilar de solidaridad existencial, lo que ordenaba moralmente su vida y los mantenía en buenas relaciones con Dios. Mientras la tradición judía, tal como la presentaban los fariseos en la época de Jesús, sostenía la necesidad de estricta obediencia a la Ley, el cristianismo afirmaba una posición fundamentalmente contraria: la Ley estaba hecha para el hombre y se consumaba en el amor a Dios, lo cual eliminaba la necesidad de obediencia impuesta y llamaba en cambio a abrazar de todo corazón la voluntad de Dios como propia. Esta unión de voluntades sólo

era mediatizada por la gracia divina, el don salvífico que Cristo había traído a la humanidad. Desde este punto de vista, la Ley, con sus preceptos negativos escritos en piedra, únicamente podía establecer una obediencia imperfecta por temor. Pero Pablo declaraba, al contrario, que el hombre sólo podía justificarse auténticamente por la fe en Cristo, a través de cuyo acto salvador todos los creyentes podían conocer la libertad de la gracia de Dios. La rigidez de la Ley hacía del hombre un pecador, dividido contra sí mismo. En lugar de estar en situación de «esclavitud» respecto de la Ley, el creyente cristiano se hallaba en libertad, porque en virtud de la gracia de Cristo participaba de Su libertad.

Antes de convertirse, el propio Pablo había sido un fariseo y un ferviente defensor de la Ley. Pero después de la conversión dio testimonio de la impotencia de la Ley en comparación con el poder del amor de Cristo y la presencia activa del Espíritu en el interior de la persona humana. Sin embargo, la manera en que Pablo entendía la Ley era vista por los judíos como una parodia de su verdadera naturaleza. Para ellos, la Ley era un regalo de Dios e incitaba al hombre a la responsabilidad moral; sostenía la autonomía y las buenas obras de los hombres como elementos necesarios en la economía de salvación. Pablo reconocía un papel a esos elementos, pero afirmaba que su propia vida era ejemplo de la inutilidad última de la religiosidad gobernada por la Ley. Para algo tan fundamental y sobrehumano como la redención del alma humana no alcanzaba con el esfuerzo humano, aun cuando estuviese divinamente legislado. Las buenas obras y la responsabilidad moral eran necesarias, pero no suficientes. Sólo el don supremo de la encarnación de Cristo y su autosacrificio habían hecho posible esa vida en armonía con Dios a la que el alma tan profundamente aspiraba. Para el hombre, la senda más segura de salvación era la fe en la gracia de Cristo antes que la escrupulosa conformidad con los preceptos éticos, y la prueba de esa fe se hallaba en las obras de amor y de servicio que eran posibles precisamente por la gracia de Cristo. Para Pablo, la Ley ya no era la autoridad vinculante, pues el verdadero fin de la Ley era Cristo.

Con análogo énfasis en la ruptura respecto de la Ley judía,

el Evangelio según Juan proclamaba: «Pues la ley fue dada a través de Moisés, pero la gracia y la verdad llegaron a través de Jesucristo». La tensión entre la voluntad de Dios y la voluntad del hombre, entre la regulación externa y la inclinación interna, podía resolverse en el amor de Dios, que habría de unir lo humano y lo divino en un espíritu unitario. Despertar a este estado de amor divino era tener la experiencia del Reino de los Cielos. Debido a la redención de Cristo, el hombre podía ahora alcanzar la verdadera bondad a los ojos de Dios, no por obligación, sino con feliz espontaneidad.

No obstante, este contraste del Nuevo Testamento entre restricción moral y libertad concedida por la gracia divina no dejaba de contener cierta ambigüedad. La preocupación de los Evangelios por la ética interpersonal era un elemento dominante en la perspectiva cristiana, pero su carácter parecía abierto a ambas interpretaciones. Por un lado, el tono de las enseñanzas de Jesús era a menudo muy intransigente y enjuiciador, pues seguía el modelo de la dura dialéctica de estilo semita, intensificada a la luz de la inminencia del fin de los tiempos. En el Evangelio según Mateo, la Ley se vuelve aún más estricta para los seguidores de Jesús (al requerir pureza de intención y no sólo de acto, amor al enemigo y no sólo al amigo, perdón constante y distanciamiento máximo de las cosas del mundo) y bajo la urgencia mesiánica la exigencia de integridad moral incondicional es llevada a sus últimas consecuencias. Por otro lado, Jesús ponía énfasis una y otra vez en la compasión por encima de la autocomplacencia y en el espíritu interior por encima de la letra externa de la Ley. Su exigencia de pureza moral absoluta (al juzgar por igual los pensamientos espontáneos que los actos deliberados) parecía presuponer algo más que la voluntad humana de alcanzar esa bondad interior, abriendo así la vía a la fe en la gracia de Dios. A menudo, su intención parecía ser la de socorrer a los pobres, a los desesperados, a los marginados y a los pecadores, mientras advertía severamente a los orgullosos y los satisfechos de sí mismos, a los seguros en su condición espiritual y mundana. Una humilde apertura a la gracia divina contaba más que el comportamiento correcto desde el punto de vista legal. La Ley tenía que contrastarse siempre con el supremo

mandamiento divino de amor. De acuerdo con el Nuevo Testamento, la extensión con que la moral legalista se había impuesto a la práctica religiosa judía era la prueba de que, con el tiempo, la Ley se había atrincherado y congelado, convirtiéndose en un fin en sí mismo que, más que mediar, oscurecía la verdadera relación del individuo con Dios y con los otros.

Pero incluso la nueva revelación cristiana de la gracia de Dios estaba abierta a interpretaciones y consecuencias antitéticas, sobre todo en las condiciones históricas posteriores. La insistencia paulina y agustiniana en la gracia divina por encima de las obras humanas y de la rectitud espontánea no sólo se prestó a unir la plena realización humana con la inmanente voluntad divina, sino también a reducir la libertad volitiva del hombre en relación con la omnipotencia de Dios. En la lucha por la salvación, los esfuerzos del hombre eran comparativamente inútiles; sólo el poder salvífico de Dios podía ser efectivo. La única fuente de bien era Dios, y únicamente su misericordia podía salvar a la humanidad de la inclinación a la perversidad, natural en el hombre caído. A causa del pecado de Adán, todos los seres humanos eran corrompidos y culpables, y sólo la muerte de Cristo había expiado esa culpa colectiva. La resurrección que Cristo había traído a la humanidad estaba presente en la Iglesia; la justificación que todo ser humano requería para no ser condenado dependía de sus sacramentos, el acceso a los cuales exigía la conformidad a patrones éticos y eclesiásticos.

Puesto que la Iglesia y sus instituciones sagradas eran los vehículos establecidos por la divinidad para el acceso a la gracia de Dios, la Iglesia adquiría una significación sobrehumana, su jerarquía se convertía en autoridad absoluta y sus leyes en definitivas. Como los seres humanos eran intrínsecamente proclives a pecar y a vivir en un mundo de tentaciones constantes, requerían severas sanciones, definidas por la Iglesia, contra las acciones y los pensamientos desinhibidos, a fin de que el alma eterna no sufriera el mismo destino que el cuerpo temporal. Especialmente en Occidente, bajo las exigencias históricas de la responsabilidad de la Iglesia por los pueblos bárbaros recién convertidos (moralmente primitivos desde la perspectiva de la Iglesia), se estableció en la Iglesia institucio-

nal una rígida verticalidad en la que toda la autoridad espiritual se transmitía hacia abajo a partir de la suprema soberanía papal. De esta manera, el tono característico de la Iglesia cristiana medieval (con sus preceptos morales absolutos, su compleja estructura jurídico-legal, su sistema de contabilización de las buenas obras y de los méritos, sus meticulosas distinciones entre las diferentes categorías de pecado, sus creencias y sacramentos obligatorios, su poder de excomunión y su pertinaz insistencia en la inhibición de la carne ante la constante amenaza de condenación) a menudo recordaba más al antiguo concepto judío de ley de Dios (llevado al extremo) que a la nueva imagen unitaria de la gracia de Dios. En el mundo presente de desobediencia moral y de peligro secular, estos elaborados recursos parecían necesarios para preservar una auténtica moralidad cristiana y para orientar hacia la vida eterna a los protegidos de la Iglesia.

Atenas y Jerusalén

Otra dicotomía en el seno mismo del sistema cristiano de creencias era la cuestión de su pureza e integridad y cómo debían ser preservadas, pues la inclinación judía al exclusivismo religioso y a la pureza doctrinaria también pasó al cristianismo y mantuvo una constante tensión con el elemento helénico, que hallaba pruebas de una filosofía divina en las obras de diversos pensadores paganos, sobre todo de Platón. Mientras que a veces Pablo insistía en la necesidad de total diferenciación del cristianismo respecto de las ideas engañosas de la filosofía pagana, que por esa razón debían evitarse cuidadosamente, en otras ocasiones sugería un enfoque más liberal, citaba poetas paganos e infundía tácitamente elementos de ética estoica en sus enseñanzas cristianas (la ciudad natal de Pablo, Tarso, en Asia Menor, era en su época una ciudad universitaria y cosmopolita, especialmente famosa por sus filósofos estoicos). Posteriormente, diversos teólogos cristianos de la era clásica estuvieron imbuidos de filosofía griega antes de convertirse al cristianismo. Muchos de los primeros pensadores cristianos estaban influidos por un misticismo sincrético,

pues reconocían sin ambages idénticos patrones de significado en otras filosofías y en otras religiones, y a menudo aplicaban análisis alegóricos para comparar las literaturas bíblica y pagana. La Verdad era una sola, se hallara donde se hallase, pues el Logos era omniabarcante e ilimitadamente creativo.

Ya en el siglo II, san Justino fue el primero en proponer una teología según la cual el cristianismo y la filosofía platónica aspiraban al mismo Dios trascendente; el Logos significaba al mismo tiempo la mente divina, la razón humana y el Cristo redentor que culmina simultáneamente las tradiciones históricas judía y helénica. Más tarde, la escuela platónica cristiana de Alejandría empleó como base de su enseñanza la *paideia*, que había sido el sistema de educación clásico desde la época de Platón y se centraba en las artes liberales y la filosofía, pero en este caso con el agregado de la teología como ciencia superior y culminante del nuevo currículum. En este marco, el estudio era en sí mismo una forma de disciplina cristiana, incluso de adoración. Semejante aprendizaje no se limitaba a la tradición judeocristiana, sino que iba más allá para abarcar un todo mayor, para iluminar todo conocimiento con la luz del Logos.

Una posición de compromiso que empleaba la cultura griega con fines apologéticos cristianos, y que, sin embargo, se mantenía a cierta distancia de ella, era la de Clemente de Alejandría en su uso de la *Odisea* de Homero: al pasar junto a la isla de las Sirenas en su camino de regreso a Ítaca, Ulises se ató al mástil de su embarcación para poder oír el seductor canto de aquéllas («tener pleno conocimiento») sin sucumbir a la tentación y destruirse en las costas rocosas. De la misma manera, el cristiano maduro podía abrirse paso a través de las tentaciones del mundo secular y la cultura pagana, con pleno conocimiento de uno y otra, atado a la cruz –el mástil de la Iglesia– para su seguridad espiritual.

Pero, con la misma frecuencia, el cristianismo se asemejaba más a su ascendiente judío en el rechazo de cualquier contacto con ideas y sistemas no cristianos, a los que no sólo consideraba profanos, sino también carentes de valor. Desde este punto de vista, el verdadero núcleo del misterio cristiano era tan original y luminoso que la intromisión de otras

corrientes culturales sólo podía servir para oscurecerlo, distorsionarlo o falsificarlo. Para el aspecto helénico del cristianismo, el Logos (en tanto que sabiduría de Dios, Razón universal) era operativo en la sabiduría no cristiana anterior a la revelación, así como en el marco más amplio de la historia mundial fuera de la tradición judeocristiana. Pero el punto de vista más exclusivista sólo tendía a reconocer el Logos (que en este caso se entendía más particularmente como la Palabra de Dios) dentro de los límites de las Escrituras, de la doctrina de la Iglesia y de la historia bíblica. En comparación con la sofisticación secular de la filosofía pagana, el Evangelio cristiano debía parecer pura locura, y sería inútil cualquier diálogo entre una y otro. Tanto era así que, a finales del siglo II, Tertuliano cuestionó vigorosamente la pertinencia de la tradición helénica con su sentencia: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?».

Las variantes teológicas y las innovaciones religiosas (gnosticismo, montanismo, donatismo, pelagianismo, arrianismo) eran especialmente aborrecibles para las autoridades eclesiásticas, porque cuestionaban temas muy próximos al corazón mismo del cristianismo, y, en consecuencia, se las consideraba herejías, peligrosas y merecedoras de una efectiva condenación. La exigencia cristiana de uniformidad de doctrina y estructura, con la intolerancia que forzosamente la acompañaba, se basaba, en parte, en la urgencia del imperativo de los primeros cristianos (sobre todo Pablo) de que el cuerpo de Cristo (la comunidad de la Iglesia) se hallara en estado de pureza e indiviso, listo para la parusía. Agustín, una vez más, presentaba una actitud que contenía elementos de ambos lados: preocupación respetuosa y bien informada por la cultura clásica y, en particular, por la filosofía platónica, aunque con aguda conciencia de la superioridad doctrinaria del cristianismo, y, sobre todo, a medida que envejecía, enérgica represión de las herejías. El pensamiento cristiano de los siglos posteriores a Agustín reflejó, en general, una posición semejante. A pesar de las constantes influencias, tanto conscientes como inconscientes, de otros sistemas filosóficos y religiosos, la Iglesia adoptó oficialmente la actitud dogmática restrictiva, poco tolerante respecto de otros sistemas.

De esta manera, la conciencia agustiniana de la necesidad de restringir o negar (tanto en sí mismo como en los demás) el pluralismo y la herejía, lo biológico y lo mundano, e incluso lo humano, en beneficio de Dios, lo espiritual, la única Iglesia verdadera y la única doctrina sagrada verdadera, cristalizó en los momentos finales del mundo antiguo y, a través de su influencia duradera en las figuras más importantes de la Iglesia, como el papa Gregorio I Magno, se materializó institucionalmente en la Iglesia occidental medieval. Gracias al enorme poder de su pensamiento, sus escritos y su personalidad, y en razón de que, en cierto sentido, Agustín expresaba la naciente autoconciencia de una época, el desarrollo de la sensibilidad cristiana en Occidente se produjo en gran medida a través de su mediación. A finales del período clásico, el exultante e incluyente espíritu religioso del cristianismo primitivo había adquirido un carácter diferente: más introvertido, trasmundano y filosóficamente elaborado, a la vez que más institucional, jurídico y dogmático.

EL ESPÍRITU SANTO Y SUS VICISITUDES

Las tensiones fundamentales inherentes al cristianismo desde su mismo comienzo salen a plena luz en la extraordinaria doctrina del Espíritu Santo, la tercera persona de la Trinidad cristiana junto a Dios Padre y a Cristo, el Hijo. El Nuevo Testamento afirmaba que, antes de morir, Jesús había prometido a sus discípulos que Dios enviaría el Espíritu Santo para que permaneciera con ellos a fin de continuar y completar su misión redentora. El posterior «descenso del Espíritu Santo» sobre un grupo de discípulos que se había reunido para Pentecostés en un cenáculo de Jerusalén fue vivido como una visita sagrada de gran intensidad, acompañada por un sonido «como una fuerte ráfaga que llenara la casa» y «lenguas de fuego» sobre cada discípulo. Los presentes interpretaron ese acontecimiento como una revelación avasalladora e indiscutible de la continua presencia de Cristo entre ellos, a pesar de su muerte y su ascensión. Inmediatamente después, siempre de acuerdo con la información contenida en los Hechos de

los Apóstoles, los discípulos inspirados comenzaron a predicar en éxtasis a las multitudes: a través del Espíritu Santo, la Palabra era llevada al mundo; ahora el fruto de la pasión de Cristo podía difundirse a toda la humanidad. Así como para los judíos Pentecostés había marcado la revelación de la Ley en el monte Sinaí, así también ahora indicaba para los cristianos una nueva revelación, el flujo del Espíritu Santo. Con el advenimiento del Espíritu Santo se inició una nueva era para todo el pueblo de Dios. Esta experiencia de Pentecostés –aparentemente renovada en las reuniones comunales posteriores, y que en otras ocasiones implicó fenómenos carismáticos tales como curaciones inexplicables y éxtasis proféticos– sirvió, más adelante, como base de la doctrina de la Iglesia relativa al Espíritu Santo.

Esta doctrina concebía al Espíritu Santo como el espíritu de la verdad y la sabiduría (el Paracleto, el Consejero), y también como el principio divino de la vida puesto de manifiesto tanto en la creación material como en el renacimiento espiritual. En el primer aspecto, o aspecto revelador, se reconocía en el Espíritu Santo la fuente divina de inspiración que había hablado por medio de los profetas hebreos. Ahora, sin embargo, el Espíritu se había democratizado, se había hecho accesible a todos los cristianos y no tan sólo a una minoría. En el segundo aspecto, o aspecto creador, se reconocía al Espíritu Santo como progenitor de Cristo junto con María, su madre, y como presente en el comienzo del ministerio de Jesús, cuando fue bautizado por Juan Bautista. Jesús había muerto para que de esa manera el Espíritu llegase a todos: sólo así podía tener lugar la muerte y el renacimiento de la humanidad en la plenitud de Dios. A través del constante fluir del Espíritu se iba produciendo una progresiva encarnación de Dios en la humanidad, renovando e impulsando el nacimiento divino de Cristo y la continuación de la comunidad cristiana. Aun cuando los razonamientos de un ser mortal carecieran de valor por sí mismos, con la inspiración del Espíritu se podía alcanzar el conocimiento divino. Aun cuando, con sus propios recursos, un ser humano no fuera capaz de hallar en sí mismo amor suficiente para los demás, a través del Espíritu era posible conocer un amor infinito que abrazara la humanidad entera.

El Espíritu Santo era el Espíritu de Cristo, el agente de la restauración de la divinidad en el hombre, la fuerza espiritual de Dios que actúa a través del Logos y con el Logos. La presencia del Espíritu Santo hacía posible la participación en la vida divina y el estado de comunión con la Iglesia, que, en lo esencial, era una participación en Dios. Por último, puesto que con su presencia el Espíritu Santo infundía autoridad divina y carácter sagrado a la comunidad de creyentes de la Iglesia, fue considerado la base de la Iglesia misma, la expresión de todos los aspectos de la vida de ésta: sus sacramentos, plegaria y doctrina, su tradición en desarrollo, su jerarquía oficial y su autoridad espiritual.

Sin embargo, la experiencia espontánea del Espíritu Santo no tardó en entrar en conflicto con los imperativos conservadores de la Iglesia institucional. El Nuevo Testamento describía el Espíritu como un viento que sopla «donde quiere». Pero, en cuanto tal, el Espíritu poseía inherentes cualidades espontáneas y revolucionarias que lo colocaban fuera de cualquier control. Los individuos que reclamaban la presencia del Espíritu tendían a producir revelaciones impredecibles y fenómenos carismáticos. Demasiado a menudo esas manifestaciones (actividades espontáneas e inapropiadas en los servicios de la Iglesia, predicadores errantes con mensajes diversos y nada ortodoxos) no parecían conducir al seguimiento obediente de la misión de la Iglesia. En tales fenómenos la Iglesia no consideraba auténticamente presente la autoridad del Espíritu Santo. Si no se lo definía con mayor prudencia, el principio del Espíritu Santo parecía prestarse, en sus manifestaciones más extremas, a una deificación humana blasfema o, en el mejor de los casos, prematura, que habría de amenazar la separación tradicional entre el Creador y la criatura y de contraponerse a la suprema originalidad del acto redentor de Cristo.

A la vista de estas tendencias perturbadoras y heréticas, y preocupada por la necesidad de preservar una estructura ordenada de creencia y de ritual, la Iglesia adoptó, en general, una respuesta negativa a las autoproclamadas irrupciones del Espíritu Santo. Las expresiones carismáticas e irracionales de éste (éxtasis espirituales espontáneos, curaciones milagrosas, glosolalia, profecías, nuevas afirmaciones de revelación divi-

na) se vieron cada vez más desalentadas en beneficio de manifestaciones más ordenadas y racionales, como los sermones, los servicios y rituales religiosos organizados, la autoridad institucional y la ortodoxia doctrinaria. Se seleccionó cuidadosamente un canon fijo de escritos apostólicos específicos y se los estableció de manera permanente, dejando expresamente de lado cualquier reconocimiento de nuevas revelaciones como Palabra infalible de Dios. La autoridad del Espíritu Santo, de la que el propio Cristo invistió a los apóstoles originales, se transmitía ahora, en un orden sagrado establecido, a los obispos de la Iglesia, cuya autoridad última en Occidente recaía en el pontífice romano, sucesor de Pedro. La noción de Espíritu Santo como principio divino de poder espiritual revolucionario, inmanente a la comunidad humana y guiándola hacia la deificación, perdía fuerza ante la noción de Espíritu Santo como únicamente presente en la autoridad y las actividades de la Iglesia institucional. Así se mantenían la estabilidad y la continuidad de la Iglesia, a costa del sacrificio de formas más personales de experiencia religiosa y de impulsos espirituales revolucionarios.

La relación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo no estaba definida con precisión en el Nuevo Testamento. A los primeros cristianos les interesaba más la presencia de Dios entre ellos que las meticulosas formulaciones teológicas. Más tarde, los concilios de la Iglesia definieron el Espíritu Santo como la tercera persona del Dios trino y uno, y Agustín lo describió como el espíritu de amor mutuo que unía al Padre y al Hijo. Durante una época del culto cristiano primitivo se imaginó el Espíritu Santo en términos femeninos (simbolizado, como lo sería también luego, por una paloma) y a veces se hacía referencia a él como la Madre divina. A largo plazo, el Espíritu Santo fue concebido en términos más generales e impersonales como un poder misterioso y divino cuya intensidad parecía haber disminuido radicalmente a medida que la generación de los primeros apóstoles iba quedando atrás, y cuya presencia, actividad y autoridad se alojaban principalmente en la Iglesia institucional.

La influencia del judaísmo en el cristianismo occidental (la conciencia de una misión histórica por mandato divino, la insistencia en la obediencia a la voluntad de Dios, el rigor moral, la conformidad y el exclusivismo doctrinarios) se vio más adelante ampliada y matizada por la influencia de Roma. El concepto que la Iglesia tenía de la relación de la humanidad con Dios como una relación jurídica estrictamente definida por la ley moral derivaba en parte del Derecho romano, que la Iglesia católica, con base en Roma, heredó y asimiló. La efectividad del culto religioso del Imperio Romano se fundaba en la observancia meticulosa de una multitud de regulaciones. Más importante aún es que la teoría y la práctica legales romanas tenían como fundamento la idea de justificación; al transferirla a la esfera religiosa, el pecado resultó la violación criminal de una relación legal establecida por Dios entre él y el hombre. La doctrina de la justificación (pecado, culpa, arrepentimiento, gracia y restitución) fue enunciada por Pablo en su Epístola a los Romanos[12] y fue recogida por Agustín como fundamento de la relación del hombre con Dios. Análogamente, el imperativo judío de subordinar la poderosa pero refractaria voluntad humana a la autoridad divina encontró apoyo en las pautas de subordinación política que exigía la enorme estructura autoritaria del Imperio Romano. Dios mismo era concebido en términos que reflejaban el medio político contemporáneo, como jefe y rey, señor y amo, inescrutable e incuestionablemente justo, gobernante severo para todos y generoso en última instancia con sus favoritos.

La Iglesia cristiana, consciente de su misión espiritual y de la gran responsabilidad de salvaguardia religiosa de la humanidad que sobre ella recaía, requería una forma inusualmente duradera a fin de asegurar su supervivencia y su influencia en el último período del mundo clásico. Las normas y las estructuras culturales (psicológicas, organizativas y doctrinarias) establecidas tanto por el Estado romano como por la religión judía, se adaptaban de un modo particular al desarrollo de una entidad institucional sólida y consciente de sí misma, capaz de orientar a los fieles y de perdurar indefinidamente. A medida

que la religión cristiana evolucionó en Occidente, su fundamento judaico asimiló rápidamente el talante jurídico y autoritario (que le era afín) de la cultura imperial romana, de tal suerte que gran parte de lo característico de la Iglesia romana se modeló en aquellos términos: una poderosa jerarquía central, una compleja estructura jurídica que gobernaba la ética y la espiritualidad, la constrictiva autoridad espiritual de sacerdotes y obispos, la inflexible imposición de obediencia a los miembros de la Iglesia, rituales formalizados y sacramentos institucionalizados, enérgica defensa contra cualquier divergencia del dogma autorizado, expansión centrífuga y militante dirigida a la conversión y a la civilización de los bárbaros, etc. La autoridad del obispo fue declarada incuestionable por ser directamente ordenada por Dios. Él era el representante vivo de la autoridad de Dios en la tierra, gobernante y juez cuyas decisiones en relación con el pecado, la herejía, la excomunión y otras cuestiones esenciales de índole religiosa eran tenidas por obligatorias e inapelables. Bajo la influencia de Roma, la verdad cristiana se convirtió en materia de batallas legislativas, política de poder, edictos imperiales, imposiciones militares y, finalmente, afirmaciones de autoridad divinamente infalible del nuevo soberano romano, el Papa. Las fluidas formas comunales de la Iglesia primitiva dejaron paso a la institución de la Iglesia Católica Romana, definitivamente jerárquica. Sin embargo, en el marco de esa firme estructura que todo lo abarcaba, se preservó la doctrina cristiana, se difundió su fe y se mantuvo la sociedad cristiana durante la Europa medieval.

En el período posterior a la conversión de Constantino, a comienzos del siglo IV, la relación de Roma con el cristianismo había sufrido una completa inversión: de perseguidora, Roma se había convertido en defensora, cada vez más indistinguible de la Iglesia. Los límites de la Iglesia ahora coincidían con los del poder romano, y estaba aliada con el Estado en el mantenimiento del orden público y el gobierno de las actividades y creencias de su ciudadanía. En la época del papa Gregorio I Magno (modelo y arquitecto del papado medieval, a finales del siglo VI) la sociedad occidental había cambiado tan drásticamente que lo que en Agustín era un enunciado

dialéctico contra el espíritu de finales de la era pagana se había vuelto norma rectora de la cultura.[13] El teatro público, los circos y las festividades del paganismo habían sido sustituidos por las celebraciones sacramentales, las procesiones, los días santos y los días de fiesta del cristianismo, que adquiría un nuevo sentido de la responsabilidad pública a medida que se orientaba al mundo, con una conciencia sin precedentes de su misión de dominio espiritual del mundo. La institución centralizada y jerárquica de la Iglesia, contrapartida religiosa del Imperio Romano, absorbió y controló cada vez más el núcleo de la búsqueda espiritual cristiana. A la vez que el Imperio Romano se hizo cristiano, el cristianismo se hizo romano.

La decisión de Constantino de trasladar la capital del Imperio Romano al este, de Roma a Bizancio (rebautizada como Constantinopla), también tuvo enormes consecuencias para Occidente, pues tras la división del imperio en un sector oriental y otro occidental, y tras el colapso del imperio occidental como consecuencia de las migraciones bárbaras, en gran parte de Europa se produjo un vacío cultural y político. La Iglesia se convirtió en la única institución capaz de sostener algo parecido a un orden social, a una cultura civilizada en Occidente, mientras que el obispo de Roma, en su condición de jefe espiritual tradicional de la metrópolis imperial, absorbió poco a poco muchas de las distinciones y funciones que previamente había poseído el emperador romano. La Iglesia asumió una variedad de funciones de gobierno y se transformó en patrona única del conocimiento y de las artes, a la vez que su clero se convertía en la única clase letrada de Occidente y el Papa en suprema autoridad sagrada, que podía ungir o excomulgar a emperadores y reyes. Los nuevos Estados de Europa, que, fundados sobre las ruinas del Imperio de Occidente, se convirtieron sucesivamente al cristianismo, vieron forzosamente en la Roma papal el centro espiritual soberano de la cristiandad. En el curso del primer milenio, la Iglesia occidental no sólo concentró su poder en el obispo de Roma, sino que, gradual pero irreversiblemente, afirmó su independencia respecto de las iglesias orientales con centro en Bizancio y se alió con el emperador oriental aún reinante. Las distancias geográficas, las diferencias de lengua, cultura y cir-

cunstancias políticas, las distintas consecuencias de las incursiones bárbaras y musulmanas, la existencia de diversos conflictos doctrinarios de gran relevancia y, por último, las tendencias autonómicas de Occidente, todo ello se entretejió para consumar la separación entre la Iglesia latina de Roma y la Iglesia griega de Bizancio.[14]

En tal situación, el cristianismo occidental experimentó una oportunidad histórica única. Libre tanto de la Iglesia como del Estado de Oriente, desembarazada en Occidente de las anteriores estructuras civiles y seculares del antiguo imperio y potenciada por la religiosidad de sus pueblos y sus gobernantes, la Iglesia occidental adquirió una autoridad de extraordinaria universalidad en la Europa medieval. La Iglesia romana no sólo fue, por tanto, la contrapartida religiosa del Imperio, sino su sucesora histórica. La imagen que tuvo de sí misma la Iglesia medieval resultante fue la de una *pax romana* imperante en el mundo bajo la guía de una sabia y benefactora jerarquía sacerdotal. El propio Agustín había imaginado la caída de la Roma antigua, el imperio temporal, a la luz de una nueva Roma, el imperio espiritual de la Iglesia cristiana, que comenzaba con los apóstoles y continuaría a través de toda la historia como reflejo del Reino divino de Dios en este mundo. Al hacerlo, Agustín facilitó ese momento de transición que protagonizó el cristianismo al reconvertir el prometido Reino de los Cielos en términos de la Iglesia real y existente.[15] A medida que avanzaba la Edad Media y la Iglesia consolidaba su autoridad en Roma, la Iglesia Católica Romana fue surgiendo como la institución única y verdadera de autoridad universal, ordenada por Dios para traer la salvación a la humanidad.

LA VIRGEN MARÍA Y LA MADRE IGLESIA

La conversión en gran escala de las masas paganas a finales del Imperio Romano produjo otro notable desarrollo de la religión cristiana. Aun cuando el Nuevo Testamento contenía relativamente poca información acerca de María, la madre de Jesús, y suministraba escaso apoyo para el papel esencial que

desempeñaría en el futuro de la Iglesia, en las postrimerías de la era clásica y en la Edad Media surgió espontáneamente un extraordinario culto de María como sagrada Madre de Dios y se afirmó como elemento dominante de la visión cristiana popular. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento eran casi uniformemente patriarcales en su monoteísmo, pero cuando las multitudes paganas se convirtieron al cristianismo en el imperio posterior a Constantino, llevaron consigo una tradición de profundo arraigo popular: la de la Gran Diosa Madre (así como diversos ejemplos mitológicos de vírgenes divinas y de nacimientos virginales de héroes divinos). La fusión de esta tradición con la religiosidad cristiana expandió significativamente la veneración que la Iglesia sentía por María. No obstante, María se diferenciaba fundamentalmente de las diosas paganas en que era la madre humana original del Hijo de Dios, la figura histórica central en el acto irrepetible de la encarnación de Cristo, más que una diosa de la naturaleza que gobernara ciclos intemporales de muerte y renacimiento. A partir del fundamento mitológico pagano brotó una devoción de renovada intensidad por María, cuyo papel y cuyo carácter, sin embargo, se desarrollaron en el marco de una comprensión específicamente cristiana.

Si sólo se tiene en cuenta el fondo bíblico, la elevación de María a tan egregio papel en la religiosidad cristiana resulta del todo inesperada. Las referencias a María en los Evangelios no son extensas ni demasiado coherentes. Cuando en el Evangelio según Lucas, María recibe el anuncio angélico de que concebirá al Hijo de Dios, se la describe como graciosamente obediente a la voluntad de Dios, consciente de la función especial que habrá de desempeñar en el plan divino y la única apta para semejante papel gracias a su profunda pureza de cuerpo y alma. Sin embargo, en el Evangelio según Marcos hay pasajes, basados probablemente en una tradición más antigua, que describen un personaje más típicamente humano y sugieren que durante gran parte de su vida pudo no haber tenido conciencia del papel divino de Jesús. También en Marcos se encuentran referencias a la existencia de parientes cercanos de Jesús, posiblemente hermanos y hermanas, quienes, al igual que su madre, parecen haberse opuesto a Jesús en

las primeras etapas de la misión a la que él mismo se sentía llamado. El Evangelio según Juan contiene incluso signos de manifiesta tensión entre María y su hijo. También es ambigua la prueba bíblica de que María fuese virgen cuando concibió y dio a luz. Dos Evangelios, el de Marcos y el de Juan, no mencionan en absoluto el tema, ni tampoco lo hacen las Epístolas de Pablo. Los dos Evangelios que sí lo hacen, el de Mateo y el de Lucas, son implícitamente incoherentes, pues ambos relatos presentan también árboles genealógicos que demuestran que Jesús descendía directamente de David (y, en el caso de Lucas, de Adán), para terminar en el marido de María, José, y no en ella.

Pero con su reconocimiento por los fieles como Madre virginal de Dios, y con el retrato que los teólogos brindan de ella como receptáculo de la encarnación del Logos divino, la Iglesia primitiva veneró muy pronto a María como la mediadora entre la humanidad y Cristo e incluso como «Corredentora» con Cristo. En María tuvo lugar, por primera vez, la mezcla de lo divino y lo humano. Del mismo modo que Jesús fue visto como el segundo Adán, así también María era la segunda Eva, que con su obediente concepción virginal traía la redención a la humanidad y a la naturaleza y rectificaba de ese modo la desobediencia primigenia de la Eva original. María se erguía como ejemplo supremo de todas las virtudes típicas del *ethos* cristiano: pureza y castidad, ternura y modestia, simplicidad, mansedumbre, beatitud inmaculada, belleza interior, inocencia moral, devoción altruista, sometimiento a la voluntad divina.

La irrupción, a través de María, del elemento nutricio femenino de la Gran Diosa Madre pagana, así como la fundamental relación de ésta con la naturaleza, sirvió para suavizar al Dios judío, de austeridad trascendente y masculina. La elevación de María a la condición de Madre divina proporcionó también un complemento necesario (para los paganos conversos) al carácter solitario y absoluto de Dios Padre, que de lo contrario resultaba inexplicable. El reconocimiento y la adoración de la Virgen Madre confirió al panteón cristiano mayor afinidad con la sensibilidad del mundo clásico y sirvió como eslabón de gran eficacia entre el cristianismo y las religiones

de la naturaleza y el renacimiento, propias del paganismo. Pero allí donde la diosa matriarcal previa presidía la naturaleza, el papel de la Virgen María se insertaba en la historia humana. Para los primeros teólogos era sumamente importante que la relación maternal de María con Cristo garantizara la auténtica humanidad de este último, en contra de ciertas pretensiones gnósticas según las cuales Cristo era un ser divino y exclusivamente sobrehumano.

A veces, desde el punto de vista de la Iglesia, la masiva veneración popular de María parecía exceder los límites de la justificación teológica. Sin embargo, ese problema se resolvió, tanto en la Iglesia como en la imaginación popular, a través de la identificación de la Virgen María con la Iglesia. Dado que María, por su aceptación de la anunciación divina del nacimiento de Cristo, había sido la primera creyente cristiana, así como el primer ser humano en recibir a Cristo en su seno, representó el prototipo de toda la comunidad de la Iglesia. En relación con el aspecto receptivo y virginal de María, la Iglesia fue considerada la «novia de Cristo», con el que se uniría en matrimonio sagrado cuando la humanidad recibiera la plenitud del influjo divino en el fin de los tiempos. Pero más importante aún era la identificación de las cualidades maternales de María con la Iglesia: la «Santa Madre Iglesia», bajo la custodia inmanente de María, no sólo se convertía en la materialización de la humanidad cristiana, sino también en la matriz nutricia en cuyo seno todos los cristianos podían ser contenidos y recibir protección y orientación.[16]

Así, los cristianos se consideraron como hijos de la Madre Iglesia al mismo tiempo que hijos de Dios Padre. La imagen nutricia maternal de la Virgen María y de la Madre Iglesia no sólo complementó y mejoró la severa imagen patriarcal del Yahvé bíblico, sino también tendencias propias de la Iglesia en lo concerniente al legalismo estricto y al autoritarismo patriarcal.[17] Incluso la arquitectura de los edificios de la Iglesia, con sus interiores luminosos y sus sagradas estructuras uterinas, que culminó en las grandes catedrales medievales, recreó este tangible sentido de vientre sagrado de la Madre virginal. Y la Iglesia católica en su conjunto adoptó el papel cultural de vientre espiritual, intelectual, moral y social que todo lo abar-

caba, gestadora de la naciente comunidad cristiana, cuerpo místico de Cristo, antes de su resurrección en el Reino celestial. Al parecer, fue especialmente en esta forma (la veneración de María y la transferencia de su sacralidad maternal a la Iglesia) como el elemento unificador del cristianismo se sostuvo con mayor efectividad en la psique colectiva cristiana.

RESUMEN

Fue así como la revelación cristiana adoptó diversas inflexiones culturales e intelectuales (judía, griega y helenística, gnóstica y neoplatónica, romana y oriental) que el cristianismo convirtió en una síntesis muchas veces contradictoria, pero duradera. Pluralista en sus orígenes, pero monolítica en su forma desarrollada, esa síntesis regiría efectivamente el espíritu europeo hasta el Renacimiento.

Intentemos trazar unas cuantas distinciones someras entre esta perspectiva y la de la era grecorromana, con especial atención al carácter de la visión cristiana occidental desde las postrimerías de la era clásica y a través de la alta Edad Media. En este marco de referencia, y aceptando la inevitable imprecisión de tales generalidades, se podría decir que el efecto general del cristianismo sobre el espíritu del pensamiento grecorromano fue el siguiente:

1) El establecimiento de una jerarquía monoteísta en el cosmos a través del reconocimiento de un Dios supremo, Creador trino y uno y Señor de la historia, lo cual absorbía y a la vez negaba el politeísmo de la religión pagana y devaluaba, aunque no eliminaba, la metafísica de las Formas arquetípicas;

2) el reforzamiento del dualismo platónico de espíritu y materia mediante la doctrina del Pecado Original, la Caída del hombre y de la naturaleza y la culpa humana colectiva; mediante la escisión entre la naturaleza y cualquier divinidad inmanente, ya politeísta, ya panteísta, aunque dejando al mundo un aura de significación sobrenatural, ora teísta, ora satánica, y mediante la radical polarización del bien y el mal;

3) la dramatización de la relación entre lo trascendente y lo humano en términos de gobierno divino de la historia, el rela-

to del Pueblo Elegido, la aparición histórica de Cristo en la Tierra y su reaparición final para salvar a la humanidad en una futura era apocalíptica, con lo que se introducía un nuevo sentido de dinamismo histórico y lógica divina de la redención en la historia, lineal y no cíclica; pero todo ello reubicando cada vez más esta fuerza redentora en la Iglesia institucional, con lo que se restauraba implícitamente un enfoque más estático de la historia;[18]

4) la absorción y la transformación de las mitologías paganas de la Diosa Madre en una teología cristiana con la Virgen María como humana Madre de Dios y en una realidad histórica y social continuada en la forma de la Madre Iglesia;

5) la disminución del valor de la observación, el análisis o la comprensión del mundo natural y, en consecuencia, la desvalorización o incluso la negación de las facultades racionales y empíricas en favor de las facultades emocionales, morales y espirituales, con todas las facultades humanas subsumidas en las exigencias de la fe cristiana y subordinadas a la voluntad de Dios;

6) la renuncia a la capacidad humana de penetración autónoma, intelectual o espiritual, del sentido del mundo, en deferencia a la autoridad absoluta de la Iglesia y las Sagradas Escrituras para la definición última de la verdad.

Se ha dicho que una nube maniquea ensombreció la imaginación medieval. Tanto la religiosidad cristiana popular como gran parte de la teología medieval dieron muestras de una decidida depreciación del mundo físico y de la vida presente, con la frecuente agrupación de «el mundo, el demonio y la carne» en un triunvirato satánico. La mortificación de la carne fue un imperativo espiritual típico de la época. El mundo natural era el valle del dolor y la muerte, un bastión del mal del que el creyente se vería milagrosamente liberado al final de esta vida. Uno entraba de mala gana en el mundo, como lo haría un caballero en un reino de sombra y de pecado con la única esperanza de resistir, superar la prueba y pasar al otro lado. Para muchos de los primeros teólogos medievales, el estudio directo del mundo natural y el desarrollo de una razón humana autónoma eran amenazas para la integridad de

la fe religiosa. Es verdad que, de acuerdo con la doctrina cristiana oficial, no negaban la bondad de la creación material de Dios, pero en sí mismo el mundo no les parecía un objetivo valioso para el esfuerzo humano. Si bien no era absolutamente malo, sí era, en términos espirituales, en gran medida irrelevante.

El destino del alma humana estaba divinamente preordenado, Dios lo conocía desde antes del comienzo de los tiempos. Esta creencia tenía su paralelo y su sostén en la aparente impotencia de los hombres y las mujeres medievales ante la naturaleza, la historia y la autoridad tradicional. Puede que el drama de la vida humana constituyera el foco central de la voluntad de Dios, pero el papel del hombre era débil e inferior. En comparación con el Ulises de Homero, por ejemplo, el individuo medieval podría parecer relativamente impotente ante el mal y el mundo, un alma perdida sin la guía y la protección permanentes de la Iglesia («explorar» era menos una aventura heroica que un deslizamiento herético por caminos impíos). En comparación con Sócrates, por ejemplo, el cristiano medieval parecía constreñido por enormes limitaciones intelectuales («dudar» no era una virtud intelectual primordial, sino un grave defecto espiritual). La afirmación de la individualidad humana (tan destacada, pongamos por caso, en la Atenas de Pericles) parecía en gran medida negada en favor de una piadosa aceptación de la voluntad de Dios y, en términos más prácticos, de la sumisión a la autoridad moral, intelectual y espiritual de la Iglesia. Así pues, la gran paradoja de la historia del cristianismo puede residir en el hecho de que un mensaje cuya esencia originaria (la proclamación del renacimiento divino del cosmos, el momento de inflexión de los eones a través de la encarnación humana del Logos) había elevado sin precedentes el significado de la vida, la historia y la libertad humanas, a la larga sirviese para imponer una concepción poco menos que antitética.

Pero la cosmovisión cristiana, incluso en su forma medieval, no era tan simple o unilateral como podrían sugerirlo estas distinciones. Ambos impulsos –optimista y pesimista, dualista y unificador– se entremezclaban constantemente en una síntesis inextricable. En verdad, la Iglesia sostenía que una

cara de la polaridad necesitaba la otra; que, por ejemplo, el gran destino celestial de la fe cristiana y la suprema belleza de la verdad cristian exigían aquellas extraordinarias medidas de control institucional y de rigor doctrinario. A ojos de muchos cristianos conscientes, el hecho de que la continuidad de la revelación y del ritual sagrados se mantuviera con éxito siglo tras siglo contrapesaba con creces los males pasajeros de la política contemporánea de la Iglesia o las distorsiones temporales de la creencia popular y la doctrina teológica. Desde esta perspectiva, la gracia salvadora de la Iglesia radicaba finalmente en la significación cósmica de su misión terrenal. Las faltas manifiestas de la Iglesia mundana eran, simplemente, efectos colaterales inevitables del imperfecto intento humano de hacer efectivo un plan divino cuyo alcance era inconcebible en magnitud. Sobre bases análogas, el dogma y el ritual cristianos eran considerados por encima y más allá del juicio independiente de los cristianos individuales, como si todos los cristianos necesitaran representaciones simbólicas de verdades cósmicas cuya sublimidad y magnitud no eran directamente accesibles al creyente, pero que, al fin y al cabo, podían cultivarse en el interior de uno mismo y comprender en el curso del progreso espiritual de la humanidad. Y fuera cual fuese la aparente disminución existencial de los cristianos medievales, se sabían potenciales receptores de la gracia redentora de Cristo a través de la Iglesia, que los elevaba por encima de los demás pueblos de la historia e invalidaba cualquier comparación negativa con culturas paganas.

Cabe decir que al comparar una época con la otra hemos contrapuesto explícitamente la persona media de la cristiandad de la alta Edad Media con un grupo relativamente pequeño de griegos brillantes que floreció durante un período relativamente breve de creatividad cultural única en el inicio de la era clásica. El Occidente medieval no careció de genios, aun cuando en los primeros siglos fueran escasos y su influencia sólo ocasional. Sería temerario afirmar que esta escasez se debió más al cristianismo que a otros factores históricos, sobre todo si se tiene en cuenta no sólo el declive de la cultura clásica mucho antes del ascenso del cristianismo, sino también los logros extraordinarios de la cultura cristiana poste-

rior. Y no deberíamos olvidar que Sócrates fue condenado a muerte por la democracia ateniense de la Antigüedad bajo la acusación de opiniones no ortodoxas. Por otra parte, los caballeros medievales artúricos del Santo Grial no fueron indignos sucesores de sus antecesores homéricos. La audacia y el dogmatismo existen en todas las épocas, aun cuando el equilibrio entre ellos cambie y, a largo plazo, se estimulen mutuamente. En cualquier caso, una comparación psicológica más general entre la era medieval y la clásica sería más justa y tal vez mostraría menos disparidades.

Sin duda podría argumentarse que los pueblos paganos y bárbaros que se convirtieron al cristianismo (a los que se enseñó semana tras semana y año tras año a atribuir nuevo valor a la santidad de la vida individual, a la preocupación por el bienestar de los demás, a la paciencia, la humildad, el perdón y la compasión) se vieron favorecidos con ciertos beneficios morales y sociales acumulativos. Mientras que en la época clásica la vida introspectiva sólo se encontraba de modo característico en unos pocos filósofos, el centro de atención cristiano en la responsabilidad personal, la conciencia del pecado y el retiro del mundo secular estimuló en una población mucho más amplia la atención a la vida interior. Y en contraste con los siglos anteriores de frecuente y penosa incertidumbre filosófica y alienación religiosa, la cosmovisión cristiana ofrecía un refugio estable e inmutable de alimento espiritual y emocional en el que toda alma humana era importante en el gran plan del universo. Predominaba un claro sentido de orden cósmico, y sería difícil exagerar el poder tremendamente carismático de la figura suprema de Jesucristo, que unía todo el universo cristiano. Fueran cuales fuesen las limitaciones que los cristianos medievales hayan podido experimentar, parecen haberlas compensado con una intensa conciencia de su condición sagrada y su potencial de redención espiritual. Aunque en ese momento la vida humana podía ser una prueba dura, el plan divino de la historia estaba produciendo un movimiento progresivo de los creyentes hacia la reunión con Dios. En verdad, el poder último de la fe, la esperanza y el amor era tal que, en principio, no había en el universo nada imposible. En un período muy prolongado y a menudo oscuro y caótico, la cos-

movisión cristiana sostuvo la realidad de un ámbito espiritual ideal en el que todos los creyentes, los hijos de Dios, podían hallar sustento.

Al contemplar retrospectivamente la Iglesia Católica Romana en la culminación de su gloria en la alta Edad Media –Europa católica prácticamente en su totalidad; el calendario de la historia humana centrado íntegramente en el nacimiento de Cristo; el pontífice romano reinando sobre lo espiritual y a menudo también sobre lo temporal; las masas de fieles rebosando piedad cristiana; las magníficas catedrales góticas; los monasterios y las abadías; los escribas y los intelectuales; los millares de sacerdotes, monjes y monjas; la atención masiva a enfermos y a pobres; los ritos sacramentales; los grandes días de fiesta, con sus procesiones y sus festivales; el grandioso arte religioso y el canto gregoriano; la moralidad y los autos sacramentales; la universalidad del latín en la liturgia y la actividad erudita; la omnipresencia de la Iglesia y la religiosidad cristiana en todos los campos de la actividad humana–, es difícil dejar de sentir una cierta admiración por la magnitud del triunfo de la Iglesia en el establecimiento de una matriz cultural cristiana universal y en el cumplimiento de su misión terrenal.[19] Y sea cual fuere la real validez metafísica del cristianismo, la vida de la cultura civilizada de Occidente debe su continuidad a la vitalidad y la omnipresencia de la Iglesia cristiana en toda la Europa medieval.

Debemos tener cuidado de no proyectar patrones seculares modernos cuando juzgamos retrospectivamente la cosmovisión de una época pasada. El registro histórico sugiere que para los cristianos medievales los principios básicos de su fe no eran creencias abstractas impulsadas por la autoridad eclesiástica, sino más bien la verdadera sustancia de su experiencia. Las obras de Dios, del Diablo o de la Virgen María, el estado de pecado y el de salvación, la expectativa del Reino de los Cielos, todo ello eran principios vitales que subyacían efectivamente al mundo del cristiano y lo motivaban. Hemos de suponer que la experiencia medieval de una realidad específicamente cristiana era tan tangible y evidente como, digamos, la experiencia griega arcaica de una realidad mitológica con sus dioses y sus diosas, o como la experiencia moderna de

una realidad objetiva material e impersonal, completamente distinta de una psique subjetiva personal. Por esta razón debemos intentar contemplar la cosmovisión medieval desde su interior mismo, si es que de verdad queremos aproximarnos a una comprensión del desarrollo cultural de nuestra psique. En cierto sentido, hablamos aquí tanto de un mundo como de una visión del mundo, de una cosmovisión. Y, lo mismo que en el caso de los griegos, hablamos de una cosmovisión que Occidente elaboró y transformó, criticó y negó, pero jamás abandonó.

En verdad, fueron precisamente las profundas contradicciones inherentes a la visión cristiana –las múltiples tensiones y paradojas internas arraigadas tanto en las fuentes múltiples del cristianismo como en el carácter dialéctico de la síntesis cristiana– las que constantemente subvertirían la tendencia de esa visión al dogmatismo monolítico, con lo que no sólo asegurarían su gran dinamismo histórico, sino también, en última instancia, su radical autotransformación.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ÉPOCA MEDIEVAL

Abordamos ahora una de nuestras tareas centrales: seguir la compleja evolución del pensamiento occidental desde la cosmovisión cristiana medieval hasta la cosmovisión secular moderna, larga y dramática transformación en la cual el pensamiento clásico desempeñaría un papel esencial.

En los inicios del Occidente medieval, las glorias de la civilización clásica y del Imperio Romano eran un recuerdo muy lejano. Las migraciones bárbaras no sólo habían destruido el sistema occidental de autoridad civil, sino que también habían eliminado toda vida cultural superior y, en especial después de la expansión islámica, le habían cortado el acceso a los textos originales griegos. A pesar de saberse en un estado espiritual particularmente tocado por la gracia, los cristianos intelectualmente conscientes de la Edad Media no ignoraban que vivían en la oscura posteridad de una edad dorada de la cultura y el conocimiento. Pero en los monasterios de la Iglesia, una minoría conservaba viva la chispa clásica. En aquella época de inestabilidad política y social, el claustro cristiano proveyó un ámbito protegido en el que se podían mantener y desarrollar a salvo empresas intelectuales.

Para el pensamiento medieval, el progreso cultural implicaba ante todo la recuperación de los textos antiguos y de su

significado. Los antiguos Padres de la Iglesia habían establecido una tradición según la cual las conquistas del paganismo clásico no eran rechazadas por completo, sino que se las podía reinterpretar y comprender en el marco de la verdad cristiana; sobre esta base los monjes de la baja Edad Media continuaron con cierta forma de erudición. En los monasterios, la copia de los manuscritos antiguos se convirtió en una forma característica de trabajo manual. Boecio, aristócrata estadista y filósofo cristiano de la antigua Roma ya agonizante, intentó preservar la herencia clásica para la posteridad, y en parte lo consiguió. Después de su muerte, a principios del siglo VI, sus obras y digestos latinos (tanto de filosofía platónica y aristotélica como de teología cristiana) pasaron a la tradición monástica y fueron estudiados por generaciones de eruditos medievales.[1] Análogamente, Carlomagno, tras haber unificado gran parte de Europa mediante la conquista militar para formar, a finales del siglo VIII, una Cristiandad occidental, estimuló un renacimiento de la actividad académica que se apoyaba tanto en los ideales clásicos como en los cristianos.

Pero durante la primera mitad de la Edad Media, los intelectuales fueron pocos, escasas las fuentes culturales y, en gran medida, inaccesibles los textos clásicos originales. En tales condiciones, el progreso intelectual de los pueblos occidentales recién amalgamados fue un proceso lento y doloroso. El mero aprendizaje del vocabulario y la gramática de la lengua del imperio conquistado, el dominio de sus modos de pensar, ya muy desarrollados, y el establecimiento de una sólida metodología didáctica, fueron tareas enormes que requirieron siglos de esfuerzo escolástico.

No eran éstos los únicos inconvenientes, pues la primacía absoluta de la fe cristiana sobre las preocupaciones seculares desalentó toda implicación mayor en el pensamiento clásico por sí mismo. Las energías intelectuales de los monjes se veían absorbidas por la meditación sobre las Sagradas Escrituras, mediante la cual la mente podía aprehender el significado espiritual del verbo e impulsar el alma hacia la unión mística con lo divino. La indagación y disciplina monástica, arraigada en la teología de los antiguos Padres de la Iglesia, tuvo poco interés en otros campos intelectuales, que sólo habrían servi-

do para obstaculizar la contemplación interior de la vida monástica. Las exigencias del otro mundo ocupaban la atención de los cristianos devotos y, por tanto, inhibían todo interés compulsivo por la naturaleza, la ciencia, la historia, la literatura o la filosofía por sí mismas. Como las verdades de las Escrituras lo abarcaban todo, el desarrollo de la razón humana sólo se aprobaba y se estimulaba con el propósito exclusivo de comprender mejor los misterios y los principios de la doctrina cristiana.

Pero en el punto medio del período medieval, alrededor del año 1000, en el momento en que Europa lograba finalmente un cierto grado de seguridad política tras siglos de invasiones y desorganización, la actividad cultural comenzó a crecer rápidamente en Occidente en muchos frentes: aumentó la población, progresó la agricultura, creció el comercio interior y exterior del continente, se hicieron más frecuentes los contactos con las culturas vecinas de musulmanes y bizantinos, surgieron ciudades y villas al tiempo que una clase superior culta, se constituyeron los gremios de artesanos y un incremento general en el deseo de aprender condujo a la fundación de universidades. El mundo fijo del antiguo orden feudal daba paso a algo nuevo.

Las nuevas formaciones sociales –gremios, municipios, fraternidades– se basaban en líneas horizontales y fraternales y ya no en la previa autoridad vertical y paternalista de señores y vasallos; sus ritos no se fundaban en juramentos de vasallaje feudal consagrados por la Iglesia, sino en el consenso democrático. Se redefinieron los derechos políticos y las instituciones, que adoptaron un sesgo más secular. Los procedimientos legales tendieron a la prueba racional antes que al juicio por ordalía. El mundo de la naturaleza adquirió mayor realidad para el pensamiento medieval, lo cual se advierte tanto en la nueva forma de erotismo y de realismo del *Roman de la Rose*, de Jean de Meung, como en el amplio uso que los teólogos hacían del término *universitas* para referirse al universo concreto como conjunto único y homogéneo, armonía divina de diversidad natural. La literatura y el pensamiento antiguos, desde el *Timeo* de Platón al *Ars amandi* de Ovidio, encontraron públicos capaces de apreciarlos. Los trovadores y

poetas cortesanos celebraban un nuevo ideal de amor romántico transfigurador del alma entre individuos libres, en implícita rebelión contra la extendida convención feudal del matrimonio como arreglo sociopolítico ratificado por la Iglesia. También salió a la luz un sentido más profundo de la historia y del dinamismo histórico, que no sólo se expresaba en los relatos de los nuevos cronistas acerca de acontecimientos contemporáneos, sino también en la renovada conciencia de los teólogos acerca del progreso evolutivo del cristianismo. Los horizontes medievales se expandían rápidamente en muchos planos a la vez.

Especial importancia reviste en esta revolución cultural el surgimiento de diversas y fundamentales innovaciones técnicas en la agricultura y en las artes mecánicas (molino de viento, noria, collera, estribo, arado pesado), que permitían aprovechar nuevas fuentes de energía. Con estos inventos comenzó a explotarse el medio natural con una habilidad y una energía sin precedentes. Los avances técnicos realzaron el valor de la inteligencia humana para el dominio de las fuerzas de la naturaleza y la adquisición del conocimiento útil. El mundo parecía humanizarse gracias a esa utilización del intelecto, y en este terreno los europeos demostraron poseer una extraordinaria aptitud. El consecuente aumento de la productividad sirvió de acicate para que una sociedad agraria rudimentaria, con una economía de subsistencia, creciera hasta convertirse en la cultura dinámica y progresista de la baja Edad Media europea. El joven y bárbaro Occidente cristiano, gracias a su propio empeño, surgía como un vigoroso centro de civilización.

EL DESPERTAR DE LA ESCOLÁSTICA

Cuando la cultura occidental en su conjunto se transformó, la actitud de la Iglesia respecto del conocimiento secular y la sabiduría pagana también sufrió un cambio fundamental. La primitiva necesidad del cristianismo de distinguirse y fortalecerse a través de la exclusión más o menos rígida de la cultura pagana dejó de ser tan acuciante. Con la mayor parte del

continente europeo ya cristiano, la autoridad espiritual e intelectual de la Iglesia era suprema. Las otras fuentes de conocimiento y de cultura no planteaban ya una gran amenaza, en particular si la Iglesia podía integrarlas en su vastísima estructura. Además, con la mayor prosperidad de Europa, el clero encontró más tiempo para dedicarse a intereses intelectuales, que a su vez se veían estimulados por contactos cada vez más intensos con un número mayor de antiguos centros orientales de conocimiento (los imperios de Bizancio y del Islam), donde los manuscritos de la Antigüedad y la herencia helénica habían sido preservados durante las épocas más oscuras de Europa. En estas nuevas circunstancias, la Iglesia comenzó a patrocinar una tradición de estudio y educación de amplitud, rigor y profundidad extraordinarias.

Típico de este cambio en el clima intelectual fue el desarrollo a comienzos del siglo XII de una escuela en la parisiense abadía agustina de San Víctor. Aunque trabajaba íntegramente en la tradición del misticismo monástico y el platonismo cristiano, Hugo de San Víctor propuso la tesis radical según la cual el conocimiento secular, centrado en la realidad del mundo natural, constituía una base necesaria para la contemplación religiosa superior e incluso para el éxtasis místico. «Aprendedlo todo –declaraba Hugo–. Más tarde veréis que nada es superfluo.» La finalidad de las siete artes liberales –el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, música, geometría y astronomía)– era «restaurar la imagen de Dios en nosotros». A partir de este nuevo compromiso con el conocimiento, surgió la composición de las grandes *summae*, tratados enciclopédicos cuyo objetivo era abarcar toda la realidad, el primero de los cuales fue escrito precisamente por Hugo.[2] Esta misma concepción educativa se convirtió en fundamento del desarrollo de universidades en toda Europa, entre las que descollaría la Universidad de París (fundada hacia 1170). La *paideia* griega resurgía en una nueva encarnación.

Así las cosas, el creciente interés de Occidente por el mundo natural y por la capacidad de la mente humana para comprender ese mundo encontró apoyo institucional y cultural. En este contexto sin precedentes de conocimiento patro-

cinado por la Iglesia, y bajo el impacto de fuerzas mayores que reforzaban el surgimiento cultural de Occidente, se daban las condiciones para un cambio radical en la base de la perspectiva cristiana: en el seno mismo de la Iglesia medieval, la filosofía cristiana que negaba el mundo, forjada por Agustín sobre una base platónica, comenzaba a dar paso a un enfoque completamente distinto de la existencia, de la misma manera que los escolásticos habían recapitulado, en su propia evolución intelectual, el movimiento de Platón a Aristóteles.

Este cambio tuvo su chispa inicial en los siglos XII y XIII con el redescubrimiento por parte de Occidente de un enorme corpus de escritos de Aristóteles que los musulmanes y los bizantinos habían conservado y que habían sido traducidos al latín. Junto a estos textos, que incluían la *Metafísica*, la *Física* y el *De anima* (Sobre el alma), llegaron eruditos comentarios árabes y también otras obras científicas griegas, en particular las de Ptolomeo. El repentino encuentro de la Europa medieval con una cosmología científica sofisticada, enciclopédica e intrincadamente coherente, fue asombroso para una cultura que durante siglos había ignorado casi por completo esos escritos e ideas. Que Aristóteles produjera un impacto tan extraordinario se explica precisamente por la excelente preparación que esa cultura tenía para reconocer la calidad de sus logros. Su magistral recapitulación del conocimiento científico, su codificación de las reglas del discurso lógico y su confianza en la capacidad de la inteligencia humana concordaban exactamente con las nuevas tendencias del racionalismo y el naturalismo crecientes del Occidente medieval y atraían a muchos intelectuales de la Iglesia, hombres cuya capacidad de razonamiento se había desarrollado con singular agudeza gracias a la larga educación escolástica en las discusiones lógicas de sutilezas doctrinarias. La llegada de los textos aristotélicos a Europa encontró, pues, un público particularmente receptivo, de tal modo que muy pronto se habló de Aristóteles como de «el Filósofo». Este cambio de orientación del pensamiento medieval habría de tener importantes consecuencias.

Bajo los auspicios de la Iglesia, las universidades evolucionaron hasta convertirse en notables centros de conocimiento, donde se reunían estudiantes llegados de toda Europa para

estudiar y escuchar lecciones públicas y disputas de los maestros. A medida que se desarrolló el conocimiento, la actitud de los intelectuales respecto de la creencia cristiana se volvió menos irreflexiva y más autocrítica. El uso de la razón para examinar y defender artículos de fe, que ya en el siglo XI había practicado Anselmo, arzobispo de Canterbury, y en particular la disciplina de la lógica, defendida por Abelardo, el ferviente dialéctico del siglo XII, veían aumentada rápidamente su popularidad didáctica y su importancia teológica. Con *Sic et Non* (Sí y no), de Abelardo, compilación de enunciados manifiestamente contradictorios de diversas autoridades de la Iglesia, los pensadores medievales se preocuparon cada vez más por la posible pluralidad de la verdad, por el debate entre argumentos contrarios y por el creciente poder de la razón humana para discernir la doctrina correcta. No se trataba de cuestionar las verdades cristianas, sino más bien de someterlas a análisis. En este sentido, Anselmo afirmaba: «Me parece una negligencia que, tras haber adquirido firmeza en nuestra fe, no nos esforcemos en comprender aquello en lo que creemos».

Además, tras una larga lucha con las autoridades religiosas y políticas locales, las universidades obtuvieron el derecho, concedido por el rey y el Papa, de formar sus propias comunidades. Con la recepción de una Carta de la Santa Sede por la Universidad de París en el año 1215, se incorporaba una nueva dimensión a la civilización europea, merced a la cual las universidades existían como centros relativamente autónomos de cultura dedicados a la búsqueda del conocimiento. Aunque esta búsqueda estuviera presidida por la teología y el dogma cristianos, éstos se hallaban cada vez más impregnados de espíritu racionalista. En este fecundo contexto se introdujeron las traducciones de Aristóteles y los textos de sus comentaristas árabes.

En un primer momento, algunas autoridades eclesiásticas se resistieron a la irrupción de filósofos paganos, en especial a sus escritos sobre filosofía natural y metafísica, a fin de que no se violentara la verdad cristiana. Pero las primeras prohibiciones de la enseñanza de Aristóteles acicatearon la curiosidad de los eruditos y provocaron un estudio más profundo de los textos censurados. En todo caso, era difícil prescindir de Aris-

tóteles, pues sus conocidas obras de lógica, transmitidas por Boecio, habían sido desde comienzos de la Edad Media verdaderos textos de referencia y habían constituido una de las bases de la cultura cristiana. Pese a los recelos de los teólogos conservadores, los intereses intelectuales de la cultura resultaban cada vez más aristotélicos en la forma, si bien todavía no en el contenido, y con el tiempo la rigidez de la Iglesia se disipó. Estas nuevas actitudes habrían de transformar drásticamente la naturaleza y la dirección del pensamiento europeo.

Durante mucho tiempo, la principal ocupación de la filosofía medieval había sido la unión de la fe y la razón, de modo que las verdades reveladas del dogma cristiano pudieran explicarse y defenderse con ayuda de análisis racionales. La filosofía era la sierva de la teología, pues la razón era intérprete de la fe. Por tanto, aquélla estaba subordinada a ésta. Pero con la introducción de Aristóteles y el nuevo de interés por el mundo visible, el concepto anterior que los escolásticos tenían de la «razón» como pensamiento lógico formalmente correcto comenzaba a tomar un nuevo significado: «razón» ya no se refería únicamente al aspecto lógico, sino que su significado abarcaba también la observación empírica y el experimento, esto es, el conocimiento del mundo natural. Con el alcance cada vez más amplio del territorio intelectual del filósofo, la tensión entre razón y fe aumentó radicalmente. Era preciso integrar en las exigencias de la doctrina cristiana una multiplicidad cada vez mayor de datos relativos a cosas concretas.

La dialéctica resultante entre la nueva razón y la fe, entre el conocimiento humano del mundo natural y las doctrinas heredadas de revelación divina, se puso plenamente de manifiesto con los filósofos escolásticos más notables del siglo XIII, Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino. Ambos eran devotamente fieles a la teología bíblica, pero también estaban interesados por los misterios del mundo físico y simpatizaban con la importancia que Aristóteles daba a la naturaleza, el cuerpo y el intelecto humano. Estos eruditos de la edad dorada del escolasticismo no podían saber cuáles serían las consecuencias de su indagación intelectual para comprender todo lo que existe. Lo cierto es que en las universidades de la baja Edad Media, los escolásticos, al confrontar de modo tan direc-

to esta tensión entre tendencias divergentes (griegos y cristianos, razón y fe, naturaleza y espíritu), prepararon el camino a la Revolución Científica y a la masiva convulsión de la cosmovisión occidental que comportó.

Alberto fue el primer pensador medieval que distinguió con toda claridad entre conocimiento derivado de la teología y conocimiento derivado de la ciencia. El teólogo es el experto en materia de fe, pero en cuestiones mundanas sabe más el científico. Alberto afirmó el valor independiente del saber secular y la necesidad de percepciones sensoriales y observaciones empíricas sobre las cuales fundar el conocimiento del mundo natural. Desde este punto de vista, la filosofía de Aristóteles fue considerada la mayor conquista de la razón humana natural sin el auxilio de la inspiración cristiana.

Una vez que Alberto hubo comprendido el poder intelectual del aristotelismo y lo hubo establecido como parte necesaria del currículum universitario, correspondió a Tomás de Aquino la tarea filosófica de integrar de modo coherente el desafío griego. Dominico devoto, hijo de nobles italianos, descendiente de conquistadores normandos y lombardos, estudiante en Nápoles, París y Colonia, consejero en Roma, Tomás conocía la amplitud y el dinamismo de la vida cultural europea y expuso sus enseñanzas fundamentales en la Universidad de París, epicentro del fermento intelectual de Occidente. Con Tomás de Aquino llegaron a su cabal expresión las fuerzas que habían estado activas durante los siglos inmediatamente anteriores. En una vida relativamente breve forjó una cosmovisión que resumía dramáticamente el giro de ciento ochenta grados que en la baja Edad Media realizaba el pensamiento occidental, del cual habría de ser heredero y depositario el nuevo espíritu de la modernidad.

LA BÚSQUEDA DE TOMÁS DE AQUINO

La pasión por la síntesis que movía a Alberto y Tomás era tal vez inevitable para hombres como ellos en aquel momento en que la historia oscilaba entre pasado y futuro: magnéticamente atraídos por el mundo natural y por el nuevo hori-

zonte de competencia intelectual, aunque todavía imbuidos de una fe inconmovible y renovada en la revelación cristiana. Además, era típico de esa época, y lo fue en particular de estos hombres, que ambas lealtades (al Evangelio, por un lado, y al mundo natural y la razón humana, por otro) no se experimentaran como antitéticas, sino como sostén la una de la otra. Alberto y Tomás pertenecían a la orden de los dominicos, y en esa condición participaban de una duradera y amplia corriente de fervor evangélico que una generación antes habían encabezado los santos Domingo y Francisco de Asís. Las órdenes mendicantes de dominicos y franciscanos, que se propagaron rápidamente, aportaron nueva vitalidad y nuevos valores al cristianismo medieval.

El goce místico franciscano en la hermandad sagrada con la naturaleza, el cultivo que los dominicos hicieron del trabajo intelectual al servicio del Evangelio, la eliminación de los rígidos límites que separaban lo clerical de lo laico, su mayor autonomía intelectual producto de formas más democráticas de gobierno interno, su llamamiento al abandono del claustro para predicar y enseñar activamente en el mundo, todo ello estimuló una nueva apertura a la naturaleza y la sociedad, a la razón y la libertad humanas. Por encima de todo, esta renovada inyección de fe apostólica servía de apoyo a un diálogo entre la revelación cristiana y el mundo secular, a la vez que volvía a reconocerse una relación íntima entre naturaleza y gracia. A los ojos de los evangelistas, la Palabra de Dios no era una verdad remota que había que enclaustrar lejos de la vida cotidiana de la humanidad, sino que se hallaba en relación directa con las particularidades inmediatas de la experiencia humana. Por su naturaleza misma, el Evangelio había de entrar en el mundo.[3]

Como herederos de esta aproximación religiosa a lo secular, Alberto Magno y Tomás de Aquino pudieron desarrollar más libremente aquellos aspectos de la tradición teológica cristiana, presentes incluso en Agustín, que afirmaban la inteligencia providencial del Creador y el orden y la belleza que eran su resultado en el mundo creado. De allí sólo había un pequeño paso a la conclusión de que cuanto más se explorara y se comprendiera el mundo, mayor sería el conocimiento de

Dios y la reverencia que por Él se profesara. Puesto que sólo podía haber una verdad válida que derivara del Dios único, nada de lo que la razón desvelara podía contradecir en última instancia la doctrina teológica. Nada que fuera verdadero y válido, aun siendo conquista del intelecto natural del hombre, podía resultar extraño a la revelación de Dios, pues tanto la razón como la fe derivaban de la misma fuente. Pero Tomás fue más lejos aún al afirmar que la naturaleza misma podía proporcionar una apreciación más profunda de la sabiduría divina y que una exploración racional del mundo físico podía sacar a la luz su ínsito valor religioso, no ya como oscuro reflejo de lo sobrenatural, sino en sus propios términos, en cuanto orden natural inteligible descubierto en su realidad profana.

Los teólogos tradicionales se oponían a las nuevas perspectivas científicas porque el pretendido descubrimiento de leyes regulares que determinaban el comportamiento de la naturaleza parecía disminuir la libre creatividad de Dios y, además, amenazaba la responsabilidad personal del hombre y su necesidad de fe en la Providencia. Afirmar el valor de la naturaleza parecía usurpar la primacía de Dios. Basando sus argumentos en las enseñanzas de Agustín relativas a la caída de la naturaleza y la necesidad de la gracia redentora de Dios, consideraron que la nueva concepción científica de la naturaleza, con su positivismo y su determinismo, constituía una amenaza herética a la esencia de la doctrina cristiana.

Pero Tomás sostenía que el reconocimiento del orden natural realzaba la comprensión humana de la creatividad de Dios sin desmerecer en absoluto la omnipotencia divina, que para él se expresaba en una creación continua de acuerdo con normas ordenadas sobre las que Dios se mantenía soberano. En esta estructura, Dios quería que cada criatura se moviera según su propia naturaleza y había dado al hombre el grado máximo de autonomía en virtud de su inteligencia racional. La libertad del hombre no se veía amenazada por leyes naturales ni por su relación con Dios, sino que estaba entretejida en la urdimbre del orden de creación divina. Y el ordenamiento mismo de la naturaleza permitía al hombre desarrollar una ciencia racional que condujera su espíritu hacia Dios.

Para Tomás, el mundo natural no era sólo un opaco escenario material sobre el cual el hombre residía fugazmente como un extraño para ganarse su destino espiritual. Tampoco estaba la naturaleza gobernada por principios ajenos a las preocupaciones espirituales. Por el contrario, la naturaleza y el espíritu se hallaban íntimamente unidos entre sí y la historia de una afectaba a la historia del otro. El hombre era el eje central de ambos reinos, «como un horizonte de lo corpóreo y lo espiritual». A juicio de Tomás de Aquino, otorgar valor a la naturaleza no implicaba usurpar la primacía de Dios. Por el contrario, la naturaleza, al igual que el hombre, tenía valor precisamente porque su existencia era obra de Dios. Ser una criatura del Creador no implicaba una separación de Dios, sino una relación con Él. La gracia divina no viciaba la naturaleza, sino que la perfeccionaba.

Tomás también estaba convencido de que la razón y la libertad humanas tenían valor por sí mismas, y de que su actualización serviría a la mayor gloria del Creador. La omnipotencia de Dios no limitaba la autonomía de la voluntad y el intelecto del hombre; y el pleno desarrollo de éstos no sería una presunción de poder por parte de una criatura contra su Creador. Más bien al contrario, estas cualidades especiales se fundaban en la propia naturaleza de Dios, ya que el hombre estaba hecho a imagen de Él. Por tanto, en virtud de su relación original con el Creador, el hombre podía gozar de facultades intelectuales y volitivas autónomas que seguían el modelo de Dios mismo.

Influido por el concepto teleológico aristotélico de la relación de la naturaleza con la Forma suprema y por la comprensión neoplatónica de lo Uno que todo lo impregna, Tomás de Aquino declaró una nueva base de la dignidad y las posibilidades del hombre. En la naturaleza humana –sostenía Tomás– subyace, en cuanto creación divina, la capacidad de moverse activamente hacia la comunión perfecta con el fundamento infinito del ser humano, Dios, que es la fuente de todo desarrollo hacia la perfección en la naturaleza. Incluso el lenguaje humano encarnaba la sabiduría divina y, en consecuencia, era un valioso instrumento capaz de abordar y elaborar los misterios de la creación. De ahí que la razón humana pudiera fun-

cionar dentro de la fe sin violentar por ello sus propios principios. La filosofía, por su parte, podía sostenerse por sus propias fuerzas con independencia de la teología y, sin embargo, ser complementaria de esta última. La inteligencia y la libertad humanas recibían su realidad y su valor del propio Dios, pues la infinita generosidad de Dios permitía que todas sus criaturas, cada una de acuerdo con su esencia distintiva, participaran en su ser, y el hombre podía hacerlo en toda la extensión de sus crecientes capacidades.

En el núcleo de la posición de Tomás se hallaba su creencia de que sustraer al hombre estas capacidades extraordinarias equivaldría a pretender disminuir la infinita capacidad de Dios y su omnipotencia creadora. Luchar por la libertad humana y por la realización de los valores específicamente humanos era promover la voluntad divina. Dios había creado el mundo como un reino con finalidades inmanentes; para alcanzar sus fines últimos, para ser como Dios quería que fuese, el hombre tenía que realizar plenamente su humanidad. El hombre era una parte autónoma del universo de Dios, y su propia autonomía le permitía regresar libremente a la fuente de todo. En verdad, sólo si era auténticamente libre estaría el hombre en condiciones de amar libremente a Dios, de realizar libremente su elevado destino espiritual.

El aprecio de Tomás por la naturaleza humana se extendía al cuerpo humano, y ello influyó en su original orientación epistemológica. En contraste con la actitud antifísica de Platón, que se reflejaba en gran parte del talante de la teología agustiniana tradicional, Tomás de Aquino incorporó los conceptos aristotélicos para afirmar una nueva actitud. En el hombre era posible distinguir entre espíritu y naturaleza, pero uno y otra eran aspectos de un todo homogéneo: el alma era la forma del hombre, en tanto que el cuerpo era la materia. El cuerpo del hombre era, pues, intrínsecamente necesario para su existencia.[4] En términos epistemológicos, el hecho de que el alma estuviese unida al cuerpo era una ventaja para el hombre, pues sólo las observaciones físicas de éste podían activar su posibilidad de comprensión de las cosas. Tomás citaba una y otra vez el pasaje de la Epístola de Pablo a los Romanos en

el que se leía: «Las cosas invisibles de Dios se ven con toda claridad [...] gracias a las cosas que se hacen». Los invisibles divinos, entre los que Tomás incluía los «tipos eternos» de Agustín y de Platón, sólo podían abordarse a través de la observación empírica de lo visible y lo particular. Por la experiencia de lo particular a través de los sentidos, la mente humana podía moverse hacia lo universal, que transformaba en inteligible lo particular. En consecuencia, tanto la experiencia sensorial como el intelecto eran necesarios para el conocimiento en un proceso de mutua información. En contraste con la posición platónica, para Tomás los sentidos y el intelecto no eran términos opuestos en la búsqueda de conocimiento, sino asociados. Como Aristóteles, Tomás creía que el intelecto humano no podía tener acceso directo a las Ideas trascendentes, sino que requería de la experiencia sensorial para despertar su conocimiento potencial de los universales.

De la misma manera que la epistemología de Tomás de Aquino insistía cada vez más profundamente en el valor e incluso en la necesidad de la experiencia de este mundo para el conocimiento humano, su ontología afirmaba el valor esencial y la sustancialidad de la existencia de este mundo.[5] Las cosas sensibles no existían tan sólo como imágenes relativamente irreales, como réplicas sombrías de las Ideas platónicas; por el contrario, tenían una realidad sustancial por sí mismas, como había sostenido Aristóteles. Las formas estaban auténticamente incorporadas a la materia, y estaban unidas a ésta para producir un todo compuesto. Pero aquí Tomás fue más allá de la tendencia de los aristotélicos a contemplar la naturaleza como si existiera separada de Dios, pues arguyó que una comprensión filosófica más profunda del significado de la existencia conectaría plenamente con Dios el mundo creado. Para ello, Tomás reintrodujo en este nuevo contexto la noción platónica de «participación», que ahora debía entenderse así: las cosas creadas tienen realidad sustancial verdadera porque participan de la Existencia, que viene de Dios, fundamento infinito y subsistente por sí mismo de todos los seres. Pues la esencia de Dios era precisamente su existencia, su acto infinito de ser que subyacía a la existencia finita de todas las cosas creadas, cada una con su propia esencia particular.

La esencia de cada cosa, el tipo específico de ente que es, constituye la medida de su participación en la existencia real que Dios le ha transmitido. Qué es una cosa y el hecho mismo de ser son dos aspectos diferentes de cualquier ser creado. Sólo en Dios hay una simplicidad absoluta, pues lo que Dios es y el hecho mismo de ser son una y la misma cosa. Dios es el ser mismo: ilimitado, absoluto, más allá de toda definición posible. Así las cosas, toda criatura es un compuesto de esencia y de existencia, mientras que únicamente Dios no es un compuesto, pues su esencia es *per se* también existencia. Las criaturas *tienen* existencia; Dios es existencia. Las criaturas no se dan a sí mismas la existencia, y en eso reside el principio filosófico fundamental de Tomás: en la absoluta contingencia del mundo finito y su dependencia de un dador infinito de ser.

Para Tomás de Aquino, Dios no era sólo la Forma suprema que hacía posible la naturaleza, sino también el fundamento mismo de la existencia de ésta. Tanto para Aristóteles como para Tomás, la forma era un principio activo: no sólo una estructura, sino un dinamismo que impulsa hacia la realización, y toda la creación se movía dinámicamente en relación con la Forma suprema, Dios. Pero mientras que el Dios de Aristóteles estaba separado de la creación y permanecía indiferente a ella, de la que era el motor inmóvil, para Tomás la verdadera esencia de Dios era existencia. Dios comunicaba su esencia a su creación y cada ejemplo de ésta accedía a la realidad en la medida en que recibía el acto de existencia que Él le comunicaba. Sólo de esta manera se ponía auténticamente en conexión al Primer Motor aristotélico con la creación de la que él mismo era causa. Y a la inversa, únicamente de esta manera se ponía auténticamente en contacto lo trascendente platónico con el mundo empírico de la multiplicidad y el constante fluir.

Basándose en los desarrollos filosóficos de las tradiciones neoplatónicas árabe y cristiana (que eran, junto con Agustín y Boecio, las fuentes principales de su conocimiento de Platón), y en particular el pensamiento del antiguo místico cristiano oriental que dio en llamarse Dionisio el Areopagita, Aquino aspiró a profundizar en Aristóteles empleando los principios platónicos. En efecto, para Tomás la teoría platónica de la par-

ticipación sólo adquiría cabal sentido metafísico cuando se la desarrollaba hasta llegar al principio mismo de existencia, más allá de los diversos tipos de ente a que la existencia podía prestarse. Este desarrollo requería el contexto aristotélico de una naturaleza que fuera real, realidad a la que se llegaba a través del proceso natural constante del devenir, de su movimiento dinámico de la potencia al acto. De esta manera mostraba Tomás la complementariedad de los dos filósofos griegos, del exaltado absoluto espiritual de Platón y la naturaleza dinámicamente real de Aristóteles, integración a la que llegó utilizando la participación platónica, pero no en relación con las Ideas, sino con la Existencia. Obrando así, corrigió a Aristóteles al mostrar que los individuos concretos no eran meras sustancias aisladas, sino que estaban unidos entre sí y a Dios mediante su participación común en la existencia. Sin embargo, también corrigió a Platón al argumentar que la divina Providencia no sólo pertenecía a las Ideas, sino que se extendía directamente a los individuos, cada uno de los cuales era creado a imagen de Dios y participaba, cada uno a su limitada manera, en el ilimitado acto de existencia de Dios.

De esta manera, Tomás de Aquino atribuyó únicamente a Dios lo que Platón atribuía a las Ideas en general, pero con eso otorgó mayor realidad a la creación empírica. Puesto que «ser» es participar en la existencia, y puesto que la existencia es ella misma un don del propio ser de Dios, toda cosa creada posee una verdadera realidad fundada en la infinita realidad de Dios. En cierto sentido, las Ideas son los modelos de la creación divina, diseños formales en la mente de Dios; pero en el nivel más profundo, Dios es el verdadero y último modelo de creación, y todas las Ideas son inflexiones de esa suprema esencia. Todos los seres creados participan primero, y del modo más significativo, en la naturaleza de Dios, cada uno a su manera específica y finita, que manifiesta una parte de la variedad y perfección infinitas de Dios. Para Tomás, Dios no era tanto una cosa, el primero de toda una serie de entes distintos, sino el acto infinito de existencia (*esse*) del que todo deriva su propio ser. En efecto, Tomás de Aquino sintetizaba la realidad trascendente de Platón con la realidad concreta de Aristóteles a través de la idea cristiana de Dios como Creador

amante e infinito que dona libremente su propio ser a su creación. Análogamente, sintetizaba la insistencia aristotélica en el dinamismo teleológico de la naturaleza y el hombre, siempre aspirando a una realización más perfecta, y el énfasis platónico en la participación de la naturaleza en una realidad trascendente superior, gracias a la concepción de lo divino como una perfección inefable y absoluta y, sin embargo, también dispensadora de su propia esencia (esto es, de existencia) a las cosas creadas. Por tanto, estas últimas son movidas dinámicamente hacia la realización precisamente porque participan en el ser, que, por su naturaleza, es una tendencia dinámica hacia el Absoluto. Al igual que en el neoplatonismo, toda la creación comienza y termina en lo Uno supremo y con él progresa y retrocede. Pero para Tomás, Dios no creó y dio ser al mundo por emanación necesaria, sino por un acto libre de amor personal. Y la criatura no participaba tan sólo en lo Uno como emanación distante y semirreal, sino en el ser (*esse*) como ente individual plenamente real creado por Dios.

De esta manera, Tomás adoptaba el enfoque aristotélico general de la naturaleza, su realidad y dinamismo, los seres individuales y la necesidad epistemológica de experiencia sensorial. Sin embargo, en su enfática conciencia de una realidad trascendente superior, en su creencia en la inmortalidad del alma individual y en su sensibilidad de marcado carácter espiritual, que se centraba en un Dios amante como fuente infinita y meta del ser, continuaba la tradición agustiniana de la teología medieval, en lo que se asemejaba más a Platón y a Plotino. Pero la distinción que hacía Tomás contra Platón y Agustín en relación con las Ideas y el conocimiento humano tenía gran significación epistemológica, pues consagraba el explícito reconocimiento, por el intelecto cristiano, del valor esencial de la experiencia sensorial y el empirismo, que Platón y Agustín habían devaluado en favor de la iluminación directa desde las Ideas trascendentes. Tomás no negaba la existencia de las Ideas. Pero, en el plano ontológico, negaba (en compañía de Aristóteles) su autosubsistencia con independencia de la realidad material y (en compañía del monoteísmo cristiano y la ubicación agustiniana de las Ideas en la mente creadora de Dios) su rango creador con independencia de Dios. En el plano episte-

mológico, por su parte, negaba la capacidad del intelecto humano para conocer directamente las Ideas, pues afirmaba la necesidad que el intelecto tiene de experiencia sensorial a fin de activar un entendimiento imperfecto, pero significativo, de las cosas en función de aquellos arquetipos eternos. Si el hombre quería conocer, aunque imperfectamente, lo que Dios conoce a la perfección, era necesario que abriese los ojos al mundo físico.

Para Tomás, lo mismo que para Aristóteles, conocemos primero cosas concretas; sólo después podemos conocer universales. Para Platón y para Agustín era al revés. La teoría agustiniana del conocimiento se apoyaba en la certeza epistemológica de que el hombre podía conocer la verdad gracias a la iluminación directa desde dentro que le proporcionaba el conocimiento de las Ideas trascendentes de Dios. Estas Ideas constituyen el Logos, Cristo, el maestro interior de Agustín, que contiene todas las Ideas y que ilumina desde dentro el intelecto humano. Aunque Tomás retendría ciertos aspectos del enfoque agustiniano, no podía aceptar la total dependencia epistemológica que postulaba Platón respecto de las Ideas. El hombre es tanto materia como espíritu, y el conocimiento humano debe reflejar ambos principios: el conocimiento deriva de la experiencia sensorial de particulares concretos a partir de los cuales es posible abstraer los universales, y la validez de este conocimiento se debe a que, al reconocer lo universal en las cosas particulares, la mente humana participa intelectualmente, aunque de manera indirecta, del modelo originario por el cual Dios creó esa cosa. Aquí Tomás volvía a integrar a Platón con Aristóteles, pues identificaba la platónica capacidad del alma para esa participación con el intelecto activo de Aristóteles, o *nous*, a pesar de que se oponía enérgicamente a los intérpretes de Aristóteles que entendían el *nous* como un ente simple separado y común a toda la humanidad, lo que tendía a negar la inteligencia y la responsabilidad moral individuales, así como la inmortalidad del alma individual.

Tomás estaba de acuerdo en que a las Ideas se les podía atribuir una cierta clase de realidad en tanto tipos eternos en el intelecto divino, afín a las formas que se hallan en la mente del arquitecto antes de que éste construya el edificio, pero

negaba que los seres humanos pudiesen conocerlas directamente en su vida. Sólo una inteligencia más perfecta (esto es, la de un ángel) es capaz de gozar del contacto íntimo con las nociones eternas de Dios y aprehenderlas directamente. Pero el hombre terrenal comprende las cosas a la luz de aquellos tipos eternos de la misma manera que ve las cosas a la luz del Sol. La mente sin experiencia sensorial es una pizarra en blanco, está en estado de potencia respecto de las cosas inteligibles. Pero la experiencia sensorial sin el intelecto activo sería ininteligible y, en consecuencia, realmente ciega. En su condición actual, el hombre, si es que de verdad intenta aprehender la verdad, debe enfocar su intelecto activo (que contiene en sí una semejanza de la luz divina) hacia la experiencia sensorial del mundo físico y a partir de ahí puede proceder a la manera aristotélica por medio del razonamiento discursivo. En la filosofía de Tomás de Aquino, las Ideas quedan en segundo plano y el énfasis se desplaza a la experiencia sensorial, que es la que proporciona las imágenes sensoriales particulares necesarias que el intelecto activo ilumina a fin de abstraer especies o conceptos inteligibles.

Tomás de Aquino ofrecía así solución a uno de los problemas centrales y más duraderos de la filosofía escolástica: el de los universales. La doctrina de los universales de los primeros siglos de la Edad Media era, sin lugar a dudas, «realista»: los universales existían como entes reales. A partir de la época de Boecio, las opiniones estaban divididas acerca de si el universal era real en sentido platónico, como idea trascendente e independiente de lo particular concreto, o en sentido aristotélico, como forma inmanente plenamente asociada a su encarnación material individual. Bajo la influencia de Agustín, la interpretación que usualmente se prefería era la platónica. Pero, en cualquier caso, la realidad de los universales gozaba de una afirmación tan general que Anselmo, por ejemplo, deducía la existencia de lo particular a partir de la existencia de la Idea, de la cual derivaba lo particular. En cambio Roscelino, contemporáneo de Anselmo y maestro de Abelardo, criticaba la creencia en universales reales con el argumento de que estos últimos eran meras palabras o nombres (*nomina*), con lo que apoyaba la doctrina filosófica del nominalismo. Tomás, ha-

ciendo uso de distinciones que había formulado Alberto Magno, se esforzó por resolver la disputa sugiriendo que las Ideas tenían tres tipos de existencia: como modelos en la mente de Dios e independientes de las cosas (*ante rem*), como formas inteligibles en las cosas (*in re*) y como conceptos en la mente humana, formados mediante abstracción a partir de las cosas (*post rem*).

Para Tomás de Aquino, estas cuidadosas distinciones epistemológicas y otras del mismo estilo eran muy importantes, pues pensaba que la naturaleza y los procesos del conocimiento humano influían directamente en materias de interés teológico capital. A juicio de Tomás, el hombre podía esforzarse por conocer las cosas tal como son porque tanto las cosas como el conocimiento que el hombre tiene de ellas estaban determinados por el mismo ser absoluto, Dios, del que, como el hombre mismo, eran expresión. Al igual que Platón y Aristóteles, Tomás de Aquino creía en la posibilidad del conocimiento humano porque estaba convencido de la identidad última entre ser y conocimiento. El hombre podía conocer un objeto mediante la comprensión de su aspecto formal o universal. El hombre no poseía esta capacidad de comprensión simplemente porque llevara impresos en su mente entes superiores separados, las Ideas, sino porque su propia mente poseía un elemento superior, «más noble», gracias al cual podía abstraer universales válidos a partir de las impresiones sensoriales. Esta capacidad era la luz del intelecto activo: *lumen intellectus agentis*. La luz de la razón humana derivaba su poder de la Verdad divina, que contenía toda clase de tipos eternos. Al dotar al hombre de esta luz, Dios le había brindado la posibilidad del conocimiento del mundo, de la misma manera que había dotado de inteligibilidad a todos los posibles objetos de conocimiento. Así, la mente humana podía realizar juicios verdaderos.

Sin embargo, Tomás sostenía que, debido a la relación entre ser y conocimiento, el proceso de cognición tenía un significado más profundo. En cierto sentido, conocer una cosa era tener esa cosa en el sujeto cognoscente. El alma recibía en sí misma la forma de un objeto. El alma podía conocer una cosa porque recibía su aspecto universal, que representa-

ba todos los casos particulares de la cosa, (su forma con independencia de la encarnación material individualizadas). Como había dicho Aristóteles, el alma era, en cierto sentido, todas las cosas, porque había sido creada de esa manera para tener inscrito en ella todo el orden del universo. Pero Tomás reconocía que la condición más elevada de este conocimiento era la visión de Dios, no como el estado de contemplación filosófica en el que Aristóteles veía el fin último del hombre, sino cómo la suprema visión beatífica de misticismo cristiano. Al expandir su propio conocimiento, el hombre se asemejaba cada vez más a Dios, y asemejarse a Dios era el verdadero fin que el hombre deseaba para sí. Puesto que el ser puro y el conocimiento puro eran ambos expresión de Dios (pues el conocimiento constituía el «ser para sí» del ser, la autoiluminación del ser), y puesto que un ser finito, aunque de modo parcial, participaba de aquéllos, todo acto de conocimiento era, al tiempo que una expansión del propio ser, también una expansión de la participación en la naturaleza de Dios. Mediante el conocimiento de la existencia en las cosas creadas, la mente podía adquirir un conocimiento real –aunque siempre imperfecto– de Dios en virtud de la analogía entre ser finito y Ser Infinito. Así, para Tomás de Aquino el esfuerzo humano por conocer estaba dotado de profundo significado religioso: el camino de la verdad era el camino del Espíritu Santo.

La extraordinaria influencia que Tomás de Aquino ejerció en el pensamiento occidental se debió, sobre todo, a su convicción de que el ejercicio prudente de la inteligencia empírica y racional del hombre, que los griegos habían desarrollado y potenciado, podía servir maravillosamente a la causa cristiana. En efecto, el penetrante conocimiento que el intelecto humano podía obtener de la multitud de objetos creados de este mundo (su orden, su dinamismo, su direccionalidad, su finitud, su dependencia absoluta de otra cosa) era lo que, en la culminación de la jerarquía del universo, desvelaba la existencia de un ser superior infinito, un motor inmóvil y causa primera: el Dios del cristianismo. Pues Dios era la causa que sostenía todo lo que existe, la condición incondicionada última del ser de todas las cosas. El resultado final de la indagación

metafísica, cuyos principales modelos fueron los griegos, vino a mostrarse idéntico al resultado de la indagación espiritual, cuya expresión definitiva era el cristianismo. La fe trascendía la razón, pero no se oponía a ella; en realidad, se enriquecían mutuamente. En vez de considerar las conquistas de la razón secular como una amenazante antítesis de las verdades de la fe religiosa, Tomás de Aquino tenía la convicción de que en última instancia no podían estar en conflicto, y que su pluralidad serviría para profundizar la unidad. En consecuencia, Tomás aceptó el reto de la dialéctica que había planteado el escolástico Abelardo, y al hacerlo se abrió a la influencia del intelecto helénico.

Es verdad que la filosofía racional no podía ofrecer, por sí misma, una prueba convincente de todas las verdades espirituales reveladas en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de la Iglesia, pero podía aumentar la comprensión espiritual de las cuestiones teológicas, así como la teología podía aumentar la comprensión filosófica de las cuestiones mundanas. Puesto que la sabiduría de Dios impregnaba todos los aspectos de la creación, el conocimiento de la realidad natural sólo podía profundizar todavía más la fe cristiana, aunque en formas a veces impredecibles. Sin duda la mente natural no podía penetrar completamente por sí sola los significados más profundos de la creación, pues para eso era necesaria la revelación cristiana. La inteligencia humana era imperfecta, estaba oscurecida por la Caída. Para aproximarse a las realidades espirituales más altas, el pensamiento humano precisaba de la iluminación de la Palabra revelada, y únicamente el amor podía alcanzar de verdad el infinito. Pero la empresa filosófica era un elemento clave en la búsqueda humana de comprensión espiritual. Y aun cuando, para Tomás, Aristóteles carecía de una concepción adecuada del Creador (lo mismo que Platón para Agustín), Tomás encontró la manera de edificar sobre Aristóteles, si bien corrigiéndolo o desarrollándolo cuando resultaba necesario, ya fuera infundiéndole concepciones neoplatónicas, ya empleando las intuiciones especiales de la revelación cristiana, ya apelando a su propia perspicacia filosófica. Así, Tomás de Aquino imprimió un nuevo significado religioso en el pensamiento aristotélico, o, como se dijo alguna vez,

convirtió a Aristóteles al cristianismo y lo bautizó. Sin embargo, no es menos cierto que Tomás convirtió el cristianismo medieval a Aristóteles y a los valores que éste representaba.

La introducción de Aristóteles en el Occidente medieval a través de Tomás de Aquino abrió el pensamiento cristiano al valor intrínseco y al dinamismo autónomo de este mundo, del hombre y la naturaleza, aunque sin dejar de lado lo que había de trascendencia platónica en la teología agustiniana. A juicio de Tomás, la comprensión de Aristóteles, paradójicamente, permitía a la teología hacerse más plenamente «cristiana», más coherente con el misterio de la Encarnación como redentora unión de naturaleza y espíritu, de tiempo y eternidad, de hombre y Dios. La filosofía racional y el estudio científico de la naturaleza podían enriquecer la teología y la fe al mismo tiempo que éstas completaban a aquéllos. El ideal era «una mundanidad de base teológica y una teología abierta al mundo». Para Tomás, el misterio del ser era inagotable, pero ese misterio se abría al hombre, de un modo radiante aunque no completo, mediante el desarrollo devoto del don divino de la inteligencia. De esta manera, Dios atraía al hombre desde dentro en busca de la perfección, para tener una participación mayor en lo Absoluto, para trascenderse a sí mismo y retornar a su origen.[6]

Tomás de Aquino abrazó así el nuevo conocimiento, dominó todos los textos disponibles y se embarcó en la hercúlea tarea intelectual de unificar la cosmovisión griega y la cristiana en una gran *summa* en la que los logros científicos y filosóficos de los antiguos quedaran subsumidos en la visión más amplia de la teología cristiana. Más que una suma de sus partes, la filosofía de Tomás de Aquino era un todo orgánico que otorgaba una nueva expresión a los diversos elementos de su síntesis, como si hubiera reconocido una unidad implícita en ambas corrientes y se hubiese lanzado a sacar a luz esa unidad con la pura fuerza del intelecto.

El ascenso del pensamiento secular

Pero no todo el mundo compartía la confianza optimista de Tomás de Aquino en la conjunción de razón y revelación. Otros filósofos, influidos por Averroes, el más importante comentarista árabe de Aristóteles, enseñaron las obras de éste sin percibir la necesidad, ni tan siquiera la posibilidad, de coordinar de un modo coherente sus conclusiones científicas y lógicas con las verdades de la fe cristiana. Estos filósofos «secularistas», que tenían su centro en la facultad de artes de París y como cabeza principal a Sigerio de Brabante, observaron las manifiestas discrepancias entre ciertos principios aristotélicos y los de la revelación cristiana, sobre todo en el caso de conceptos aristotélicos tales como el de intelecto único común a toda la humanidad (lo que implicaba la mortalidad del alma humana individual), la eternidad del mundo material (que contradecía el relato de la creación del Génesis) y la existencia de muchos intermediarios entre Dios y el hombre (que invalidaba las obras directas de la divina Providencia). Siger y sus colegas afirmaban que si la razón filosófica y la fe religiosa estaban en contradicción, el campo de la razón y la ciencia debía estar, en cierto sentido, fuera del reino de la teología. La consecuencia fue un universo de «doble verdad». El deseo tomista de encontrar una solución fundamental al conflicto entre ambos dominios no sólo se oponía a la posición de los agustinianos tradicionales, que rechazaban en redondo la intrusión de la ciencia aristotélica, sino también a la filosofía heterodoxa de los averroístas, a los que Tomás consideraba enemigos de una cosmovisión cristiana integrada y de quienes pensaba que socavaban la posibilidad de una auténtica interpretación cristiana de Aristóteles. Pero con mejores traducciones de las obras de Aristóteles y con su progresiva separación de las interpretaciones neoplatónicas que durante mucho tiempo habían formado con ellas un cuerpo único e indistinto, la perspectiva aristotélica fue reconocida, cada vez más, como una cosmología naturalista difícil de combinar con una perspectiva auténticamente cristiana.

Ante esta perturbadora brecha de independencia intelectual en las universidades, las autoridades eclesiásticas condenaron el nuevo pensamiento. Al comprender la amenaza de secularización implícita en la ciencia pagana aristotélico-árabe, en la autonomía de la razón humana y en su abrazo de la naturaleza profana, la Iglesia se apresuró a tomar posición contra el pensamiento antiteológico que comenzaba a difundirse. Las verdades de la fe cristiana eran sobrenaturales y había que protegerlas de las insinuaciones de un racionalismo naturalista. Tomás de Aquino no había logrado resolver las enconadas diferencias entre estos bandos opuestos, y tras su muerte prematura en 1274, el abismo se hizo aún mayor. En efecto, tres años después, cuando la Iglesia confeccionó una lista de proposiciones condenadas incluyó algunas de las que había enseñado Tomás. Así las cosas, se agravó todavía más la división entre los belicosos defensores de la razón y los de la fe, pues con la censura inicial del propio Tomás, y no sólo de los secularistas, la Iglesia cortó la comunicación entre los pensadores científicos y los teólogos tradicionales, dejando los respectivos campos cada vez más alejados y provocando en ellos una desconfianza mutua.

La prohibición de la Iglesia no detuvo el nuevo pensamiento. A juicio de muchos filósofos, la suerte estaba echada. Tras probar el poder del intelecto aristotélico, se negaron a un retorno al *statu quo* anterior. Reconocían que su deber intelectual era seguir los juicios críticos de la razón humana, llevaran a donde llevasen, aun cuando contradijeran las verdades tradicionales de la fe. No se trataba de dudar de las verdades de la fe, pero esas verdades no requerían una justificación puramente racional, pues la razón tenía su lógica y sus conclusiones propias, que se aplicaban a un dominio tal vez ajeno por completo al de la fe. Ya era visible el divorcio potencial entre teología y filosofía, y una vez abierta la caja de Pandora de la investigación científica, no volvería a cerrarse.

Pero en estos siglos finales de la Edad Media las autoridades eclesiásticas aún se sentían seguras y podían acomodarse a los cambios doctrinarios sin poner en peligro su hegemonía cultural. A pesar de la censura repetida de la Iglesia, las nuevas ideas eran demasiado atractivas como para eliminarlas del

todo, incluso entre los intelectuales fieles a la Iglesia. Medio siglo después de su muerte, la jerarquía de la Iglesia revaluó la vida de Tomás de Aquino y acabó por canonizarlo, convirtiéndolo en santo erudito. Las enseñanzas tomistas fueron eliminadas de la lista de proposiciones condenadas. Al reconocer el prodigioso éxito de Tomás en la interpretación de Aristóteles en términos cristianos, la Iglesia comenzó a incorporar en la doctrina eclesiástica este aristotelismo matizado y a considerar a Tomás de Aquino como su expositor más autorizado. Por tanto, Tomás y sus seguidores y colegas escolásticos legitimaron a Aristóteles al elaborar con todo detalle la unificación de su ciencia, su filosofía y su cosmología con la doctrina cristiana. Sin esta síntesis, es dudoso que la fuerza del racionalismo y el naturalismo griegos hubiese sido asimilada tan plenamente por una cultura impregnada de cristianismo como la del Occidente medieval. Pero con la aceptación gradual de esa obra por la Iglesia, el corpus aristotélico se elevó virtualmente a la categoría de dogma cristiano.

La astronomía y Dante

El descubrimiento de Aristóteles trajo consigo también el de las obras de Ptolomeo sobre astronomía, que exponían la concepción clásica de los cielos (según la cual los planetas giraban alrededor de la Tierra en esferas cristalinas concéntricas), así como los posteriores refinamientos matemáticos de epiciclos, excéntricas y ecuantes. Aunque las discrepancias entre la observación y la teoría continuaban surgiendo y exigiendo soluciones, el sistema ptolemaico seguía reinando como la astronomía más sofisticada conocida, capaz de modificarse en los detalles sin alterar su estructura básica. Ante todo, proporcionaba una convincente exposición científica de la percepción natural de la Tierra fija y de los cielos moviéndose alrededor de ella. Consideradas conjuntamente, la obra de Aristóteles y la de Ptolomeo ofrecían un paradigma cosmológico general que representaba la mejor ciencia de la era clásica, que había guiado a la ciencia árabe y que luego se extendió por las universidades de Occidente.

Desde los siglos XII y XIII incluso la astrología clásica codificada por Ptolomeo se enseñaba en las universidades (a menudo en conexión con estudios médicos); Alberto y Tomás la integraron en un contexto cristiano. En realidad, durante la Edad Media la astrología nunca desapareció del todo, e incluso llegó a gozar esporádicamente del auspicio real y papal y de reputación intelectual, a la vez que constituyó el marco cósmico de una activa tradición con un creciente componente esotérico. Puesto que el paganismo ya no era una amenaza para el cristianismo, los teólogos de la baja Edad Media aceptaron más libre y explícitamente la pertinencia de la astrología, sobre todo teniendo en cuenta su prosapia clásica y su sistematización aristotélico-ptolemaica. La objeción cristiana tradicional a la astrología (esto es, la negación implícita del libre albedrío y de la gracia) fue refutada por Tomás de Aquino en la *Suma teológica*. Allí afirmó que los planetas influían en el hombre, especialmente en su naturaleza corporal, pero que mediante el uso de la razón y el libre albedrío que Dios le ha dado, aquél podía controlar sus pasiones y liberarse del determinismo astrológico. Como en su mayoría los individuos no ejercían esta facultad y estaban sometidos a las fuerzas planetarias –continuaba el razonamiento–, los astrólogos podían realizar predicciones generales acertadas. Sin embargo, en principio, el alma tenía libertad para elegir y, según los astrólogos, el hombre sabio gobernaba sus astros. Tomás de Aquino mantenía, pues, la creencia cristiana en el libre albedrío y en la gracia divina sin dejar de reconocer la concepción griega de los poderes celestiales.

La astrología, junto con la astronomía, se elevó otra vez a primer plano como ciencia de vasto alcance, capaz de desvelar las leyes universales de la naturaleza. Las esferas planetarias (la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno) formaban cielos sucesivos que rodeaban a la Tierra y afectaban a la existencia humana. En la base de la restaurada cosmología clásica se hallaba el axioma fundamental de Aristóteles: «El fin de todo movimiento debe ser uno de los cuerpos divinos que se mueven en el cielo». Como las traducciones del árabe continuaron durante las generaciones siguientes, las concepciones esotérica y astrológica forjadas en

la época helenística, enunciadas en las escuelas alejandrinas y en la tradición hermética y difundidas por los árabes, fueron adquiriendo una influencia cada vez mayor en los ambientes intelectuales medievales.

Pero fue a partir de que Dante hiciese suya la cosmología aristotélico-ptolemaica que los escolásticos habían legado al cristianismo cuando la cosmovisión antigua penetró por completo en la psique cristiana, reelaborada e impregnada de significación cristiana. Muy cercano a Tomás tanto temporal como espiritualmente, y también inspirado en la sabiduría científica de Aristóteles, Dante plasmó en su poema épico *La Divina Comedia* el paradigma moral, religioso y cosmológico de la era medieval. *La Divina Comedia* fue, en diversos aspectos, una cumbre sin precedentes en la cultura cristiana. En la sostenida continuidad de su imaginación poética, la épica de Dante trascendía las convenciones medievales anteriores en refinamiento literario, en la elocuencia con que usaba la lengua vernácula, en la penetración psicológica y las innovaciones teológicas, en la expresión de un individualismo más profundo, en su afirmación de la poesía y el conocimiento como instrumentos de comprensión religiosa, en la implícita identificación de lo femenino con el conocimiento místico de Dios y en la audaz ampliación platónica del eros humano en un contexto cristiano. Pero lo que tuvo mayores consecuencias para la historia de la cosmovisión occidental fueron ciertas ramificaciones de su arquitectura cosmológica, pues al integrar los abstractos conceptos científicos de Aristóteles y Ptolomeo con un retrato vívidamente imaginativo del universo cristiano, Dante creó una vasta mitología clásico-cristiana que abarcaba la totalidad de la creación y que habría de ejercer una influencia considerable en la imaginación cristiana posterior.

En la visión de Dante, así como en la visión medieval en general, los cielos eran de naturaleza divina y, al mismo tiempo, tenían significado humano. El microcosmos humano reflejaba directamente el macrocosmos, y las esferas planetarias contenían las diversas fuerzas que influían en el destino de los hombres. Dante completó esta concepción general uniendo poéticamente los elementos específicos de la teología cristiana

con los elementos igualmente específicos de la astronomía clásica. En *La Divina Comedia*, las esferas elementales y planetarias que de modo ascendente envuelven a la Tierra central culminan en la esfera más alta, que contiene el trono de Dios, mientras que los círculos del Infierno, imagen invertida de las esferas celestes, descienden hacia el corrupto centro de la Tierra. El universo geocéntrico de Aristóteles se convertía, pues, en una inmensa estructura simbólica del drama moral del cristianismo, en el que el hombre estaba situado entre el Cielo y el Infierno, desgarrado entre su morada etérea y la terrenal, en equilibrio sobre el eje moral entre su naturaleza espiritual y su naturaleza corporal. En esta perspectiva, todas las esferas planetarias ptolemaicas adquirían referencias cristianas, con jerarquías específicas de ángeles y arcángeles responsables de los movimientos de cada esfera, incluidos los diversos refinamientos epicíclicos. *La Divina Comedia* describía toda la jerarquía cristiana del ser, que arrancaba en Satanás y el Infierno, en las oscuras profundidades de la Tierra material, pasaba por el monte del Purgatorio y llegaba, a través de sucesivos ejércitos de ángeles, al Dios supremo en el Paraíso, en la esfera celestial más alta, mientras que la existencia humana terrenal ocupaba el centro cosmológico, todo ello en cuidadosa correspondencia con el sistema aristotélico- ptolemaico. El universo cristiano resultante era un macrocósmico vientre divino en el que la humanidad ocupaba un sitio seguro en el centro, completamente rodeada por el ser omnisciente y omnipotente de Dios. De esta manera Dante, al igual que Tomás de Aquino, logró un ordenamiento extraordinariamente amplio del cosmos, una transfiguración cristiana del orden cósmico que habían establecido los griegos.

Pero el poder y la vitalidad de esta integración grecocristiana acabaría propiciando un giro inesperadamente decisivo. Para la mentalidad medieval, el mundo físico era plenamente simbólico, y esa manera de percibir la naturaleza ganó renovada fuerza con la integración cristiana de Aristóteles y de la ciencia griega. El uso que Dante hizo de la cosmología aristotélico-ptolemaica como fundamento estructural de la cosmovisión cristiana se estableció fácilmente en el imaginario colectivo cristiano, impregnando de significado religioso todos los

aspectos del modelo científico griego. En la mente de Dante y de sus contemporáneos, astronomía y teología estaban inextricablemente unidas en una síntesis cosmológica que iba a tener profundas consecuencias culturales. Si los futuros astrónomos hacían encajar en este sistema cualquier cambio físico esencial –como, por ejemplo, una Tierra en movimiento–, el efecto de una innovación puramente científica amenazaría la integridad de toda la cosmología cristiana. Al acoger en sus pliegues incluso los detalles de la ciencia clásica, la comprensión intelectual y el deseo de universalidad característicos de la mentalidad cristiana de la baja Edad Media se encaminaron por derroteros que más adelante resultarían enormemente problemáticos.

La secularización de la Iglesia y el auge del misticismo laico

En la baja Edad Media la cosmovisión cristiana todavía era incuestionable. Sin embargo, el estatus de la Iglesia institucional se había vuelto mucho más controvertido. Tras haber consolidado su autoridad en Europa a partir del siglo X, el papado romano había asumido poco a poco un papel de enorme influencia política en los asuntos de las naciones cristianas. Hacia el siglo XIII los poderes de la Iglesia eran extraordinarios y el papado intervenía activamente en cuestiones de Estado en toda Europa, a la vez que se recaudaban enormes sumas provenientes de los fieles, cuya finalidad era sostener la creciente magnificencia de la corte papal y su gigantesca burocracia. A comienzos del siglo XIV los resultados de semejante éxito mundano eran claros e inquietantes. El cristianismo se había hecho poderoso, pero había comprometido su integridad.

La jerarquía eclesiástica tendía manifiestamente hacia motivaciones financieras y políticas. La soberanía temporal del Papa sobre los Estados Pontificios en Italia la involucraba en maniobras políticas y militares que en repetidas ocasiones complicaban la conciencia que la Iglesia tenía de su naturaleza espiritual. Además, las extravagantes necesidades financieras de la Iglesia planteaban exigencias cada vez mayores a la

masa de cristianos devotos. Tal vez lo peor de todo fuera que el secularismo y la evidente corrupción del papado estaban llevando a éste, según los creyentes, a la pérdida de integridad espiritual. (El propio Dante había distinguido entre mérito espiritual y jerarquía eclesiástica, y se sintió obligado a enviar al Infierno a más de un alto funcionario de la Iglesia por traicionar la misión apostólica de ésta.) La lucha de la Iglesia por la hegemonía cultural, que al comienzo había tenido motivaciones espirituales, estaba ahora minando sus fundamentos religiosos.

Entretanto, las monarquías seculares de las naciones-estado de Europa habían obtenido lentamente poder y cohesión, hasta crear una situación en la que la demanda papal de autoridad universal conducía, inevitablemente, a conflictos graves. En la cumbre de su riqueza y su expansión mundana, la Iglesia se encontró de repente inmersa en un siglo de extremada perturbación institucional, primero con el traslado del papado a Aviñón bajo control francés (el «cautiverio babilónico») y posteriormente con la situación sin precedentes de contar con dos papas, y luego tres, que reclamaban simultáneamente la primacía (el «Gran Cisma»). La autoridad sagrada del Papa, tan obviamente a merced de fuerzas políticas enfrentadas, la pompa mundana y la ambición personal oscurecían cada vez más el verdadero papel espiritual de la Iglesia y amenazaban peligrosamente la unidad de la cristiandad.

Durante estos mismos años de acelerada secularización de la Iglesia, a finales del siglo XIII y a lo largo del XIV, una extraordinaria ola de fervor místico barría gran parte de Europa, sobre todo en Renania, con la participación de millares de hombres y mujeres, laicos y sacerdotes, monjes y monjas. Este florecimiento religioso intensamente devocional, centrado en Cristo y orientado a la consecución de una unión interna directa con lo divino, tuvo lugar, en gran medida, al margen de las estructuras establecidas de la Iglesia. El impulso místico cristiano, que tenía en Tomás de Aquino y en Dante una expresión teológica de considerable complejidad intelectual, adquirió en la población laica centroeuropea un carácter más puramente afectivo y devocional. En este aspecto desempeñó un papel importantísimo el Meister Eckhart, principal

maestro del movimiento y poseedor de una gran sutileza intelectual, cuya visión metafísica se apoyaba filosóficamente en Tomás de Aquino y el neoplatonismo, y cuyas originales formulaciones de la experiencia mística parecían, en ocasiones, amenazar los límites de la ortodoxia: «El ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve». No obstante, el impacto de sus sermones, escuchados por amplias audiencias, y de las enseñanzas de sus discípulos Johann Tauler y Heinrich Suso, no fue principalmente intelectual ni racional, sino moral y religioso. Su preocupación principal se dirigía a la iluminación religiosa directa y a una vida santificada de amor y servicio cristianos.

Con este énfasis en la comunión interna con Dios más que en la necesidad de los sacramentos institucionales de la Iglesia y de las formas colectivas de adoración, la propia Iglesia resultaba menos relevante para la búsqueda espiritual. Y con la percepción de que tanto el clero como los laicos tenían la posibilidad de acceder directamente a la experiencia religiosa profunda, el sacerdote y el obispo ya no fueron vistos como mediadores necesarios de la actividad espiritual. Análogamente, la relativa trivialidad de las palabras y de la razón en el contexto de la relación del alma con Dios hizo que el racionalismo teológico y las sutiles disputas doctrinarias de la Iglesia parecieran superfluos. Desde el extremo opuesto al escolasticismo, pero con idénticas consecuencias, la razón y la fe se separaban cada vez más.

Mayor importancia inmediata tuvo la creciente divergencia entre el ideal de espiritualidad cristiana y la realidad de la Iglesia institucional. A juicio de los nuevos predicadores místicos y de las hermandades laicas, la religiosidad personal se anteponía al oficio eclesiástico, así como la experiencia interior desplazaba a la observancia externa. La Iglesia verdadera, el cuerpo de Cristo, se identificaba cada vez más con las almas humildes de los fieles y de los iluminados por pura gracia, y menos con la jerarquía eclesiástica oficial. Una nueva insistencia en la Biblia y la fe en la Palabra de Dios, como base de esa Iglesia verdadera, comenzaba a desplazar la insistencia institucional de la Iglesia en el dogma y la soberanía papal. Se sostuvo que la auténtica senda hacia Dios era una vida sencilla y de

renunciamiento, en contraste con la vida de riqueza y de poder de que gozaban los cargos oficiales del *establishment* eclesiástico.

Todas estas dicotomías, ampliamente experimentadas, sugerían una posible quiebra de la estructura tradicional de la Iglesia medieval. Sin embargo, tal quiebra no se produjo. Los implicados eran cristianos devotos que, en general, no veían ninguna necesidad de rebelarse activamente contra la Iglesia. Cuando a finales de la Edad Media varios e importantes movimientos religiosos buscaron la reforma y la renovación, lo hicieron, en general, sin salir del marco de la Iglesia existente. Pero la semilla había sido sembrada. En la vida de Cristo y de los apóstoles se reconocía el paradigma de la existencia espiritual, pero esa vida no parecía ni representada ni mediada por las estructuras contemporáneas de la Iglesia católica. Y la nueva autonomía espiritual que abrazaban tanto los místicos de Renania como otros en Inglaterra y en Holanda tendía a colocar a la Iglesia en un papel secundario en el ámbito de la auténtica espiritualidad. Ya a finales del siglo XIII, Joaquín de Fiore había enunciado su influyente visión mística de la historia dividida en tres eras de creciente espiritualidad: la Edad del Padre (el Antiguo Testamento), la Edad del Hijo (El Nuevo Testamento y la Iglesia) y una futura Edad del Espíritu Santo en la que el mundo entero sería insuflado de divinidad y la Iglesia institucional dejaría de ser necesaria.

Con el nuevo énfasis que se ponía en la relación directa y privada del individuo con Dios, las complicadas formas y las regulaciones institucionales de la Iglesia se devaluaron al tiempo que la secularización de ésta ponía cada vez más en cuestión su misión espiritual. Cuando la era medieval estaba en sus fases finales, los llamamientos más serios a favor de la reforma, siempre presentes en la historia de la Iglesia, encontraron voces enérgicas en una variedad cada vez mayor de figuras –Dante, Marsilio de Padua, Dietrich de Niem, John Wycliffe, Jan Hus– y, desde el punto de vista de la jerarquía, adquirieron un carácter cada vez más herético.

Mientras una corriente cultural, representada por el nuevo misticismo laico, se orientaba hacia la autonomía religiosa, la corriente escolástica continuaba su notable desarrollo del intelecto occidental bajo la tutela de Aristóteles. Y si en ese momento el papel espiritual de la Iglesia era ambiguo, su papel intelectual no lo era menos. Por un lado, la Iglesia servía de sostén a toda la empresa académica de las universidades, donde la doctrina cristiana se explicaba con un método de rigor lógico sin precedentes y un alcance incesantemente en aumento. Por otro lado, intentaba mantener esa empresa bajo control, ya mediante condena o supresión, ya mediante su asimilación doctrinaria de innovaciones como las de Tomás de Aquino, como si dijera: «Hasta aquí hemos llegado». Pero en esta atmósfera ambivalente, la investigación escolástica continuaba y sus implicaciones resultaban cada vez más graves.

La Iglesia había aceptado en gran medida a Aristóteles, pero el nuevo interés por éste no se detenía con el estudio de sus escritos; implicaba un amplio y creciente interés por el mundo natural y una confianza creciente en el poder de la razón humana. El aristotelismo de finales de la Edad Media fue más síntoma que causa del desarrollo del espíritu científico en Europa. Ya ciertos escolásticos ingleses, como Robert Grosseteste y su discípulo Roger Bacon, habían realizado experimentos científicos concretos (movidos en parte por tradiciones esotéricas tales como la alquimia y la astrología) aplicando los principios matemáticos, supremos para la tradición platónica, a la observación del mundo físico que recomendaba Aristóteles. Esta nueva atención centrada en la experiencia directa y el razonamiento estaba empezando a corroer la exclusiva autoridad que la Iglesia confería a los textos antiguos (bíblicos, patrísticos y aristotélicos). En efecto, Aristóteles era cuestionado, utilizando sus propios términos, en aspectos específicos de su autoridad, cuando no en toda ella. Después de cotejar algunos de sus principios con la experiencia, se los encontró deficientes, se señalaron falacias lógicas en sus demostraciones y la totalidad de su obra fue sometida a examen minucioso.

Los análisis críticos exhaustivos que los escolásticos hicieron de Aristóteles y sus sugerencias, a menudo sagaces, de hipótesis alternativas, fueron forjando poco a poco un nuevo talante intelectual, cada vez más perceptivo, escéptico y abierto al cambio fundamental. En particular, sus indagaciones iban creando un clima intelectual que no sólo estimulaba una visión de la naturaleza más empírica, mecanicista y cuantitativa, sino también más fácilmente adaptable al cambio radical necesario para la concepción de una Tierra móvil. Hacia el siglo XIV, un escolástico de primera línea, el obispo y estudioso parisiense Nicolás de Oresme, defendía la posibilidad teórica de una Tierra en rotación (aunque personalmente la rechazaba), además de proponer con extraordinario vigor lógico ingeniosos argumentos contra Aristóteles en lo tocante a la relatividad óptica y la caída de los cuerpos, argumentos que luego utilizarían Copérnico y Galileo para sostener la teoría heliocéntrica. Para resolver las dificultades que presentaba la teoría aristotélica del movimiento de los proyectiles, el maestro de Oresme, Juan Buridán, desarrolló una teoría del ímpetu que aplicaba tanto a los fenómenos celestes como a los terrestres, lo cual conduciría directamente a la mecánica de Galileo y a la primera ley de Newton sobre el movimiento.[7]

Aristóteles continuó proporcionando la terminología, el método lógico y el creciente talante empírico de la filosofía escolástica, pero, irónicamente, fue la autoridad de Aristóteles la que al invitar a ese intenso examen contribuyó a su propia superación final. Y fue el meticuloso y enérgico intento de sintetizar la ciencia aristotélica con los principios indudables de la revelación cristiana lo que dio impulso a toda la inteligencia crítica que finalmente se volvió tanto contra las autoridades antiguas como contra las eclesiásticas. Así, la *summa* de Tomás de Aquino se convirtió en uno de los últimos pasos del pensamiento medieval hacia la plena independencia intelectual.

En el siglo XIV esta nueva autonomía se afirmó portentosamente en la figura paradójica de Guillermo de Ockham, hombre completamente medieval a la vez que extrañamente moderno. Ockham, sacerdote y filósofo británico nacido

poco después de la muerte de Tomás de Aquino, empleó la misma pasión que éste por la precisión racional, pero llegó a conclusiones absolutamente distintas. Al servicio del sostén de la revelación cristiana, empleó un método lógico enormemente desarrollado y, al mismo tiempo, un vigoroso empirismo. Sin embargo, después de que la Iglesia condenara a los secularistas parisienses, Ockham se esforzó por limitar la supuesta competencia de la razón natural humana en la captación de verdades universales. Aunque sus intenciones no iban en esta dirección, Ockham resultó ser el pensador fundamental del movimiento de finales de la Edad Media hacia la perspectiva moderna. Y aunque el talante del espíritu moderno desdeñara los conflictos intelectuales que a él le preocupaban, considerándolos triviales disputas de un escolasticismo decadente, precisamente estas batallas intelectuales debían librarse antes de que el pensamiento moderno pudiera establecer su revisión radical del conocimiento humano y del mundo natural.

El principio central del pensamiento de Ockham, y el más influyente, fue su negación de la realidad de los universales fuera de la mente y del lenguaje humanos. Llevando a sus últimas consecuencias lógicas la insistencia aristotélica sobre la primacía ontológica de los particulares concretos respecto de las Formas platónicas, Ockham sostenía que no había otra cosa que seres individuales, que la experiencia concreta era lo único que podía servir como base de conocimiento y que los universales no existían como entes externos a la mente, sino tan sólo como conceptos mentales. A fin de cuentas, lo real no era el concepto que la mente se formaba de la cosa, sino la cosa particular exterior a la mente. Puesto que todo conocimiento tenía que basarse en lo real, y puesto que toda existencia real era existencia de seres individuales, el conocimiento debía ser conocimiento de particulares. Los conceptos humanos no poseían fundamento metafísico más allá de los particulares concretos, y no había correspondencia necesaria entre las palabras y las cosas. De aquí que Ockham diera nueva fuerza y vitalidad a la posición filosófica del nominalismo (en su versión conceptualista), el cual sostenía que los universales eran meros nombres o conceptos mentales, nunca entes reales.

Roscelino había defendido una posición parecida en el siglo XI, pero sólo a partir de la época de Ockham desempeñaría el nominalismo un papel decisivo en la evolución del pensamiento occidental.

Ya en la generación anterior a Ockham, otro prominente escolástico, Duns Escoto, conocido como «doctor sutil», había modificado la teoría clásica de las Formas en la dirección del individuo concreto al afirmar que cada particular tenía su propia «estidad» (*haeccitas*, de *haec*, «esto»), una realidad positiva por sí mismo, con independencia de la participación del particular en lo universal o, en términos más precisos, con independencia de su participación en una naturaleza común. Escoto veía esta cualidad formal de la individuación como necesaria para que lo individual pudiera resultar inteligible por sí mismo, con independencia de su forma universal (en caso contrario, lo individual sería en sí mismo ininteligible, incluso, tal vez, para la inteligencia divina). También consideró este principio de individuación necesario para el libre albedrío de cada individuo humano y, sobre todo, para que Dios pudiera elegir cómo crear cada individuo, en vez de someter lo divino y lo humano al determinismo de universales fijos desde siempre y emanaciones necesarias de la Primera Causa. Estas modificaciones, que alejaban de los universales fijos y del determinismo, estimulaban la atención a la observación y el experimento –es decir, al estudio de la impredecible creación de un Dios libre– y ponían de relieve la distinción entre la filosofía racional y la verdad religiosa.

Pero allí donde Escoto, a semejanza de la mayoría de sus antecesores hasta Agustín, había afirmado una correspondencia directa y real entre el concepto humano y el existente metafísico, Ockham negaba de plano esa correspondencia. Sólo eran reales los individuos concretos. Las naturalezas comunes (Escoto), la especie inteligible (Tomás de Aquino y Aristóteles) o las Formas trascendentes (Platón) eran ficciones conceptuales derivadas de aquella realidad primera. Para Ockham, un universal era un término que significaba un aspecto conceptualizado de un ser individual real, concreto, pero no constituía un ente metafísico por sí mismo. Se negaba expresamente un orden de la realidad separado e independien-

te poblado de universales o de Formas. Por tanto, Ockham incitó a eliminar el último vestigio de Formas platónicas en el pensamiento escolástico: sólo existía lo particular; cualquier inferencia acerca de universales reales, trascendentes o inmanentes, era espuria. Tal fue la frecuencia y el vigor con que Ockham empleó el principio filosófico según el cual «no deben multiplicarse los entes más de lo necesario» (*non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*), que este principio llegó a ser conocido como «la navaja de Ockham».[8]

De ahí que, según Ockham, los universales sólo existan en la mente humana, no en la realidad. Son conceptos que la mente abstrae sobre la base de sus observaciones empíricas de individuos más o menos similares, no Ideas preexistentes de Dios que gobiernan su creación de los individuos, pues Dios era absolutamente libre para crear cualquier cosa como le pareciera. Sólo existen las criaturas, no las Ideas de las criaturas. Para Ockham, el problema no consistía ya en la cuestión metafísica de cómo los individuos efímeros provenían de las Formas trascendentes reales, sino en la cuestión epistemológica de cómo los conceptos universales abstractos provienen de los individuos reales. En cuanto especie, «hombre» no significaba un ente real distinto en sí mismo, sino una semejanza compartida en muchos seres humanos individuales tal como la reconoce la mente. Era una abstracción mental, no un ente real. El problema de los universales, por tanto, era una cuestión de epistemología, de gramática y de lógica, no de metafísica o de ontología.

Ockham, siguiendo una vez más las líneas que había trazado Escoto, negó también la posibilidad de pasar de una aprehensión racional de los hechos de este mundo a conclusión necesaria alguna acerca de Dios o de otras cuestiones religiosas. El mundo dependía por completo de la voluntad omnipotente e indefinible de Dios. De ahí que la única certidumbre del hombre derivara de la observación sensorial directa o de las proposiciones lógicamente evidentes, y jamás de especulaciones racionales acerca de realidades invisibles y esencias universales. De la libertad con que Dios podía crear o determinar las cosas de acuerdo con su voluntad se desprendía la total relatividad de cualquier aspiración humana al conoci-

miento del cosmos como expresión racionalmente ordenada de esencias trascendentes. Dios podía haber creado las cosas de cualquier otra manera que hubiera deseado y con total arbitrariedad, sin el uso de intermediarios como las inteligencias celestiales del aristotelismo o el tomismo. Dos realidades habían sido dadas al hombre: la realidad de Dios, por revelación, y la realidad del mundo empírico, por experiencia directa. Más allá de esas realidades el hombre no podía aspirar legítimamente al acceso cognitivo, y sin revelación le resultaba imposible conocer a Dios. El hombre no podía tener experiencia empírica de Dios de la misma manera que podía tenerla del objeto material que se hallaba frente a él. Puesto que todo el conocimiento humano se fundaba en la intuición sensorial de particulares concretos, lo que estuviera más allá de los sentidos, como la existencia de Dios, sólo podía ser desvelado por la fe, nunca descubierto por la razón. El concepto de un ser divino absoluto sólo era una construcción humana subjetiva y, en consecuencia, no podía servir como fundamento firme de razonamiento teológico.

A juicio de Ockham, el determinismo y las causas necesarias de la filosofía y la ciencia griegas, que Tomás de Aquino trataba de integrar con la fe cristiana, ponían límites arbitrarios a la creación infinitamente libre de Dios, a lo cual él se oponía enérgicamente. Semejante filosofía no reconocía los límites reales de la racionalidad humana. Para Ockham, todo conocimiento de la naturaleza surgía únicamente de lo que nos llega a través de los sentidos. La razón era un instrumento poderoso, pero su poder sólo resultaba efectivo en referencia al encuentro empírico con los hechos concretos de la realidad «positiva». La mente humana no poseía luz divina alguna, como pensaba Tomás de Aquino, gracias a la cual el intelecto activo pudiera trascender los sentidos y acceder a un juicio universal válido y fundado en el ser absoluto. Ni de la mente ni del mundo podía decirse que estuvieran ordenados con una interconexión tan coherente que la mente fuera capaz de conocer el mundo por medio de universales reales que gobernaran tanto al sujeto cognoscente como al objeto conocido. Puesto que sólo los particulares existían de un modo demostrable, y entre ellos no había relación trascendente o

coherencia alguna, la razón especulativa y la metafísica carecían de fundamento real.

Sin iluminación interior ni ningún otro medio de certeza epistemológica, tales como la luz del intelecto activo de Tomás de Aquino, resultaba inevitable una nueva actitud escéptica respecto del conocimiento humano. Puesto que sólo la evidencia directa de existentes individuales proporcionaba una base para el conocimiento, y puesto que esos existentes dependían de una omnipotencia divina que no conocía limitación alguna a su actividad creadora (para Dios todo era posible), el conocimiento humano estaba limitado a lo contingente y empírico y, finalmente, no era en absoluto conocimiento necesario ni universal. La voluntad de Dios no estaba limitada por las estructuras de la racionalidad humana, pues su absoluta libertad de volición y su omnipotencia le permitían hacer que lo malo fuera bueno, y viceversa, si así lo deseaba. No había relación obligatoria alguna entre el universo libremente creado de Dios y el deseo humano de un mundo de inteligibilidad racional. En el mejor de los casos, sólo eran legítimos los argumentos de probabilidad. La mente humana podía realizar demostraciones lógicas estrictas sobre la base de la experiencia inmediata, pero esa experiencia, al ser dependiente del libre arbitrio de Dios, relativizaba necesariamente la certeza absoluta de la lógica. Y puesto que la ontología de Ockham era una ontología que versaba exclusivamente sobre individuos concretos, el mundo empírico debía verse desde un punto de vista exclusivamente físico. De la experiencia inmediata era imposible derivar los principios metafísicos de organización que habían postulado Aristóteles o Platón.

Ockham, en consecuencia, atacó el racionalismo teológico especulativo de los escolásticos anteriores por considerarlo inadecuado a la lógica y a la ciencia (al emplear entes inverificables y superfluos como las Formas para explicar los seres individuales), y peligroso para la religión (pues presuponía conocer las razones de Dios o poner límites de orden y causas intermedias en su creación libre y directa, al tiempo que elevaba metafísicas paganas contra la fe cristiana). De ahí que escindiera la unidad que tan esforzadamente había construido Tomás de Aquino. Para Ockham había una verdad que descri-

bía la revelación cristiana y que estaba, al mismo tiempo, más allá de la duda y de la comprensión racional, y otra verdad que comprendía los hechos particulares observables y que describían la ciencia empírica y la filosofía racional. Ambas verdades no eran necesariamente continuas.

En cierto sentido, Ockham completaba el movimiento secularista del siglo anterior, a la vez que se oponía a él. Proclamaba con energía una nueva forma de la doble verdad –una verdad religiosa y una verdad científica–, cortando así el vínculo que unía la teología a la filosofía. Los secularistas anteriores habían sostenido esa división porque no querían reducir las filosofías griega y árabe a una posición subordinada cuando entraban en conflicto con la creencia cristiana. Por el contrario, Ockham deseaba preservar la preeminencia de la doctrina cristiana –sobre todo la libertad absoluta de Dios y su omnipotencia como Creador– mediante la firme definición de los límites de la razón humana. Al hacerlo, sin embargo, negaba la confianza tomista en que la creación de Dios estuviera acogedoramente abierta a los esfuerzos humanos de comprensión universal. Tanto para Tomás de Aquino como para Ockham, la mente humana tenía que adecuar sus aspiraciones intelectuales al hecho de que entre la realidad de Dios y el conocimiento racional del hombre había una distancia infinita. Pero allí donde Tomás dejaba espacio para un conocimiento racional que se aproximara al misterio divino y realzara la comprensión teológica, Ockham veía la necesidad de definir un límite más absoluto. Una razón positiva podía emplearse prudente y modestamente al aproximarse al mundo empírico, pero sólo la revelación permitía iluminar las realidades mayores de la voluntad de Dios, su creación y la salvación graciosamente concedida. Entre lo empírico y lo divino no había continuidad humanamente inteligible.

Pero en Ockham el rigor lógico no era superior al rigor moral. Frente a la pompa mundana del papado de Aviñón, respaldaba una vida de absoluta pobreza para la verdadera perfección espiritual cristiana, según el ejemplo de Jesús, los apóstoles y Francisco de Asís. En efecto, Ockham era un franciscano ferviente cuya convicción religiosa lo llevó a arriesgarse a ser excomulgado en caso de que la política del Papa

pareciera entrar en conflicto con la verdad cristiana. En una serie de fatídicos choques con el papado, Ockham no sólo reivindicó la pobreza radical frente a la riqueza secular de la jerarquía eclesiástica, sino que, además, defendió el derecho del rey inglés a fijar impuestos sobre la propiedad de la Iglesia (como Jesús, con su «dad al César...», se había sometido a la autoridad temporal), condenó la intromisión en la libertad individual del cristiano por parte de la Iglesia, negó legitimidad a la infalibilidad del Papa y expuso diversas circunstancias en las cuales era justo destituir a éste. El drama personal entre Ockham y la Iglesia contenía presagios del drama social de toda una época por venir.

Pero la influencia más poderosa e inmediata de Ockham fue la que ejerció en el plano filosófico, pues con su enfática afirmación del nominalismo, la tensión medieval cada vez mayor entre la razón y la fe comenzaba a hacer eclosión. Paradójicamente, la propia intensidad de la alianza de Ockham con la omnipotente libertad de Dios, en combinación con su desarrolladísimo sentido de la precisión lógica, lo condujo a formular una posición filosófica notable por su modernidad. A juicio de Ockham, no se podía afirmar que la mente humana y la mente divina estuvieran fundamentalmente conectadas. El empirismo y la razón podían proporcionar un conocimiento limitado del mundo y sus seres particulares, pero no estaban en condiciones de dar un conocimiento cierto de Dios, para el cual sólo podía haber una fuente: Su Palabra. La revelación ofrecía certeza, pero sólo podía ser afirmada por medio de la fe y la gracia, no a través de la razón natural. La razón debía orientarse a la naturaleza, no a Dios, porque únicamente aquélla proporcionaba a los sentidos los datos concretos que pudieran servir a la razón como base de su conocimiento.

Ockham no tendió puente alguno entre la razón humana y la revelación divina, entre lo que el hombre sabe y lo que el hombre cree. Sin embargo, su énfasis incondicional sobre las cosas individuales concretas de este mundo, su confianza en la capacidad de la razón y de la lógica humanas para discernir entes necesarios y diferenciar entre la evidencia y los distintos grados de probabilidad, así como su actitud escéptica ante

modos de pensar que contaban con la aprobación de la tradición y de la Iglesia oficial, constituyeron un estímulo directo a la empresa científica. En efecto, a partir de una posición tan dualista la ciencia podía contar con la libertad suficiente para desarrollarse a su manera, con menos temor de incurrir en contradicción doctrinaria (al menos mientras no se cuestionara la cosmología entera). No fue casual que tanto Buridán como Oresme, dos de los pensadores científicos más originalés de finales de la Edad Media, trabajaran en la escuela nominalista de París, en la que Ockham había ejercido una influencia capital. Aunque a Ockham le interesara principalmente la filosofía y no tanto la ciencia natural, su eliminación de correspondencia fija entre el concepto humano y la realidad metafísica, junto con su afirmación de que toda auténtica existencia era existencia individual, contribuyeron a abrir el mundo físico a un nuevo análisis. A partir de ese momento, el contacto directo con los particulares concretos podía prescindir de la mediación metafísica de los universales abstractos. Es significativo que cuando la alianza entre nominalismo y empirismo que representaban las ideas de Ockham se extendió por las universidades del siglo XIV (a pesar de la censura papal), la orientación filosófica de Ockham fue conocida como la *via moderna* en contraste con la *via antiqua* de Tomás de Aquino y Duns Escoto. La empresa escolástica tradicional, empeñada en la unión de la fe y la razón, tocaba a su fin.

Así pues, en el siglo XIV comenzaba a romperse la unidad metafísica de concepto y ser que durante tanto tiempo se había dado por supuesta. El supuesto de que la mente humana conoce las cosas mediante la aprehensión intelectual de sus formas ínsitas (ya fuera por iluminación interior gracias a las Ideas trascendentes, como en Platón y en Agustín, ya por abstracción de los universales inmanentes que el intelecto activo realiza a partir de los particulares percibidos por los sentidos, como en Aristóteles y en Tomás de Aquino) era ahora desafiado. En ausencia de ese presupuesto epistemológico básico, ya no eran posibles los sistemas de ambiciosa generalidad que habían construido los escolásticos del siglo XIII. Con la sustitución de la especulación abstracta por la evidencia empírica como base del conocimiento, los sistemas metafísicos anterio-

res parecían cada vez menos defendibles. La cosmovisión medieval subyacente –cristiana y aristotélica– continuaba intacta, pero ahora surgían interpretaciones nuevas y más críticas que, en consecuencia, erosionaban las síntesis anteriores y engendraban un nuevo pluralismo intelectual. En muchas cuestiones, la probabilidad sustituyó a la certeza, así como el empirismo, la gramática y la lógica comenzaron a reemplazar a la metafísica.

La visión de Ockham prefiguró el sendero que poco después habría de adoptar el pensamiento occidental. Pues así como creía que la Iglesia debía estar políticamente separada del mundo secular en beneficio de la integridad y la adecuada libertad de ambos, así también creía que la realidad de Dios debía distinguirse teológicamente de la realidad empírica. Sólo así la verdad cristiana preservaría su sacralidad trascendente, y la naturaleza del mundo tal como es, en toda su particularidad y contingencia, sería comprendida de manera adecuada. Estamos aquí ante los fundamentos embrionarios (tanto epistemológicos y metafísicos como religiosos y políticos) de futuros cambios en la cosmovisión occidental que llevarán a cabo la Reforma, la Revolución Científica y la Ilustración.

Fue así como, precisamente cuando la visión medieval del mundo llegaba a su culminación en la obra de Tomás de Aquino y de Dante, comenzaba a surgir el espíritu completamente diferente de una nueva época impulsado por las mismas fuerzas que habían logrado la síntesis anterior. Las grandes obras maestras medievales habían culminado un desarrollo intelectual que comenzaba a irrumpir en nuevos territorios, aun cuando eso significara quebrantar la estructura educativa y las creencias establecidas por la Iglesia. Pero el precoz modernismo de Ockham se anticipaba a su tiempo. Paradójicamente, la cultura de esta nueva era no recibiría su impulso inicial más importante del escolasticismo medieval, la ciencia natural y Aristóteles, sino del otro frente: el humanismo clásico, la cultura literaria y un Platón renovado. Del mismo modo que Tomás de Aquino tuvo en Ockham a su sucesor filosófico y contrapunto, así también Dante tuvo su sucesor literario y contrapunto en Petrarca, quien había nacido el

mismo año en que Dante comenzaba a escribir *La Divina Comedia*, a comienzos del siglo XIV.

EL RENACIMIENTO DEL HUMANISMO CLÁSICO

Petrarca

La historia cultural de Occidente experimentó un giro decisivo cuando Petrarca, al contemplar los mil años que habían transcurrido desde el declive de la antigua Roma, sintió que todo ese período constituía un declive de la grandeza humana, una disminución de la excelencia literaria y moral, una edad «oscura». En oposición a este empobrecimiento, Petrarca contemplaba la inmensa riqueza cultural de la civilización grecorromana, una aparente edad de oro del genio creador y de la expansión humana. Durante siglos, los estudiosos medievales habían ido redescubriendo e integrando lentamente las obras antiguas, pero ahora Petrarca cambiaba radicalmente el enfoque y el tono de esa integración. En lugar de la preocupación del escolasticismo por la lógica, la ciencia y Aristóteles, así como por el constante imperativo de cristianización de las concepciones paganas, Petrarca y sus seguidores descubrían el valor de todos los clásicos literarios de la Antigüedad –poesía, ensayos, cartas, historias y biografías, filosofía en la forma de los elegantes diálogos de Platón en vez de los secos tratados aristotélicos– y los aceptaban tal como eran, no como si necesitaran modificación cristiana, con la misma nobleza e inspiración con que habían brillado en la civilización clásica. La cultura antigua no sólo era fuente de conocimiento científico y de reglas del discurso lógico, sino también de profundización y enriquecimiento del espíritu humano. Los textos clásicos brindaban un nuevo fundamento para la apreciación del hombre; los estudios clásicos constituían las «humanidades». Petrarca inauguró la tarea de descubrir y absorber las grandes obras de la cultura antigua –Virgilio y Cicerón, Horacio y Tito Livio, Homero y Hesíodo–, no con el fin de inculcar una imitación estéril de los maestros del pasado,

sino para infundir en el ánimo la misma moral y el mismo fuego imaginativo que tan soberbiamente habían expresado esos maestros. Europa había olvidado su noble herencia clásica y Petrarca clamaba por su recuperación. Comenzaba a establecerse una nueva historia sagrada, un testamento grecorromano que habría de colocarse junto al judeocristiano.

Fue así como Petrarca dio comienzo a la reeducación de Europa. El trato directo con los grandes maestros de las literaturas latina y griega sería la clave de la expansión radical del espíritu europeo contemporáneo. La teología cristiana no era ya la única fuente de comprensión espiritual y de desarrollo moral, sino que ahora se reconocía también otra fuente, la de las *litterae humaniores* clásicas. Mientras que la enseñanza de la Iglesia se volvía cada vez más intelectualizada y abstracta, Petrarca sentía la necesidad de una enseñanza que reflejara mejor los conflictos y los caprichos de las profundidades emocionales e imaginativas del hombre. En vez de las fórmulas doctrinarias para describir al hombre y de la austeridad clerical para educarlo, Petrarca prefería indagar la condición humana mediante la introspección y la observación exentas de dogmatismo, y una vida plena de literatura y de acción. Los *studia humanitatis* se diferenciaron de los *studia divinitatis* y fueron puestos al mismo nivel de estos últimos. Ahora, bajo el resucitado modelo clásico, la poesía y la retórica, el estilo, la elocuencia y la persuasión volvían a ser fines valiosos por sí mismos, acompañamientos necesarios de la formación moral. Para Petrarca, la gracia y la claridad de la expresión literaria reflejaban la gracia y la claridad del alma. En el lento, meticuloso y esforzado trabajo con las palabras y las ideas, en la exploración sensible de cada matiz de emoción y percepción, la disciplina literaria se convertía en disciplina espiritual, en una lucha por la perfección artística que exigía un perfeccionamiento paralelo del alma.

Mientras que, en cierto sentido, la sensibilidad de Dante había culminado y resumido la era medieval, la de Petrarca miraba hacia delante e impulsaba hacia una época futura en que renacerían la cultura, la creatividad y la grandeza humanas. Mientras que la obra poética de Dante se realizó con el espíritu reverencial de los artesanos que habían construido las

catedrales medievales, inspiradas por Dios y creadas para su mayor gloria, la obra de Petrarca estaba movida por un nuevo espíritu, inspirada por los antiguos y creada para el enriquecimiento y mayor gloria del hombre mismo, noble centro de la creación divina. Mientras que Dante y los escolásticos centraban su atención en la precisión teológica y en el conocimiento científico del mundo natural, Petrarca, en cambio, se sumergía en las profundidades y complejidades de su propia conciencia. Antes que la construcción de un sistema espiritual y científico, su centro de interés era de índole psicológica, humanística y estética.

No es que Petrarca no fuese un espíritu religioso, ni siquiera que escapara a la ortodoxia; al fin y al cabo, su cristianismo era tan devoto y de raíces tan firmes como su clasicismo. Para él, tan importante era Agustín como Virgilio y, al igual que todos los grandes integradores de ambas tradiciones, creía que el cristianismo era la realización divina de la promesa clásica. El ideal más alto de Petrarca era la *docta pietas*, la piedad sabia. La piedad era cristiana y estaba dirigida a Dios, pero el saber realzaba esa piedad, y el saber derivaba del conocimiento de los clásicos antiguos. Las dos fuentes –el cristianismo y la cultura clásica– se armonizaban profundamente, y al beber de ambas el hombre alcanzaba una visión espiritual más amplia. A juicio de Petrarca, cuando Cicerón hablaba de «un único Dios gobernador y hacedor de todas las cosas», no sólo lo decía «en un sentido meramente filosófico, sino también con un giro expresivo casi católico, de tal modo que a veces uno llega a pensar que no está oyendo a un filósofo pagano, sino a un apóstol».

A finales de la Edad Media lo nuevo no era la falta de religiosidad de Petrarca, sino el carácter general de su enfoque de la vida humana. Las exigencias de su temperamento religioso se hallaban en lucha continua con su deseo de amor romántico y sensual, de actividad secular en los círculos diplomáticos y cortesanos, de grandeza literaria y gloria personal. Fue esta nueva conciencia reflexiva de la riqueza y la multidimensionalidad de la vida humana, junto con el reconocimiento de su afinidad de espíritu con los grandes escritores de la Antigüedad, lo que hizo de Petrarca el primer hombre del Renacimiento.

Movidos por el llamamiento de Petrarca, muchísimos intelectuales se lanzaron a la búsqueda de los manuscritos perdidos de la Antigüedad. A fin de obtener la base más sólida posible para su misión humanística, cualquier texto que descubrieran era analizado cuidadosamente, editado y traducido. Esa actividad coincidía con contactos cada vez más frecuentes con el mundo bizantino, que había conservado intacto gran parte del legado griego, y cuyos estudiosos, amenazados por la invasión turca, comenzaban a abandonar Constantinopla para dirigirse a Occidente. Los estudiosos occidentales empezaron a estudiar y dominar la lengua griega, y no tardaron en llegar a Italia los diálogos de Platón, las *Enéadas* de Plotino y otras obras clave de la tradición platónica y la cultura clásica griega.

El repentino acceso de Occidente a estos escritos precipitó una resurrección platónica no menor que el anterior redescubrimiento de Aristóteles. El platonismo, por supuesto, había impregnado el pensamiento cristiano occidental desde los primeros años de la Edad Media, primero de la mano de Agustín y de Boecio y más tarde a través del filósofo del siglo IX Juan Escoto Erígena y su traducción y comentario de las obras de Dionisio el Areopagita. Con el renacimiento del siglo XII, el platonismo revivió en las escuelas de Chartres y de San Víctor y fue patente en la filosofía mística de Meister Eckhart. Incluso la gran tradición escolástica de Alberto Magno y Tomás de Aquino, aunque forzosamente centrada en el desafío que implicaba la integración de Aristóteles, conservaba una disposición espiritual profundamente platónica. Pero siempre se había tratado de un Platón indirecto, enormemente cristianizado, modificado a través de Agustín y de otros Padres de la Iglesia: un Platón conocido de lejos, en gran parte sin traducir, que raramente se había transmitido en sus propias palabras, sino en resúmenes y referencias en otra lengua y otro contexto. El propio Petrarca, ávido de una resurrección platónica sobre la base de alusiones en Cicerón y Agustín, no contaba en el siglo XIV con los traductores necesarios. La recuperación de las obras griegas originales fue toda una reve-

lación para la Europa Occidental del siglo XV, y humanistas como Marsilio Ficino o Pico della Mirandola se dedicaron con todas sus fuerzas a la transmisión de esta corriente a sus contemporáneos.

La tradición platónica proporcionaba a los humanistas una base filosófica enormemente compatible con sus propios hábitos y aspiraciones intelectuales. A diferencia de las extremadas sutilezas silogísticas y frías abstracciones de los últimos escolásticos de las universidades, el platonismo ofrecía un tapiz ricamente elaborado de profundidad imaginativa y exaltación espiritual. Que la belleza era un componente esencial en la búsqueda de la realidad última, que la imaginación y la visión eran más importantes que la lógica y el dogma en esa búsqueda y que el hombre podía alcanzar un conocimiento directo de las cosas divinas fueron nociones que ejercieron una gran atracción en la nueva sensibilidad que se estaba desarrollando en Europa. Además, los diálogos de Platón eran por sí mismos obras maestras de refinamiento literario, no como los aburridos tratados de la tradición aristotélico-escolástica, de modo que constituyeron un llamamiento a la pasión de los humanistas por la elocuencia retórica y la persuasión estética.

Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino habían sufrido el anquilosamiento de la última escolástica, por lo que para los nuevos humanistas habían perdido gran parte de su atractivo. El escolasticismo de finales de la Edad Media medró en una atmósfera académica marcada a tal punto por la exageración de la precisión intelectual y el rigor analítico de que había hecho gala Tomás, que terminó haciendo una torpe caricatura del filósofo de Aquino. La curiosidad intelectual libre de prejuicios que animara a Aristóteles y a Tomás de Aquino en vida había sido convertida por sus respetuosos sucesores en sistemas cerrados, completos e inflexibles. El éxito y la amplitud de la obra de Tomás de Aquino dejó poco que hacer a sus sucesores, excepto volver a arar el mismo suelo. El respeto excesivamente reverencial por las palabras del maestro disminuyó inevitablemente la posibilidad de creación intelectual. Aun cuando no faltaban el conflicto y la crítica, como entre tomistas, escotistas y occamistas, para los observadores exteriores el diálogo parecía haber degenerado en argumentos que

recaían incesantemente en sutilezas estériles. La *via moderna* que había iniciado Ockham era particularmente proclive a controversias farragosas, en las que la búsqueda de precisión terminológica y la preocupación por la lógica formal desplazaban el interés de la *via antiqua* por la amplia comprensión metafísica. Y tras el brillo de Ockham, Buridán, Oresme y otros contemporáneos del siglo XIV, la *via moderna* perdió gran parte de su impulso original. Hacia el siglo XV, el nervio intelectual del escolasticismo comenzaba a fallar. La influencia de la tradición platónica significaba, pues, un aire fresco y expansivo que revitalizaba el pensamiento europeo. Con las universidades estancadas en la ortodoxia intelectual, en la segunda mitad del siglo XV se fundó en Florencia una Academia platónica bajo los auspicios de Cosme de Médicis y dirigida por Ficino, que se convirtió en el floreciente foco de la resurrección platónica.

En el platonismo y el neoplatonismo los humanistas descubrieron una tradición espiritual poseedora de una profundidad religiosa y ética comparable a la del cristianismo. El corpus neoplatónico implicaba la existencia de una religión universal de la que el cristianismo era, tal vez, la manifestación final, pero no la única. Erasmo, llevando más allá el espíritu con que Petrarca interpretaba a Cicerón, escribió acerca de su dificultad para contener su impulso de rezar a Sócrates como si de un santo se tratase. La lista de lecturas de los humanistas, repentinamente expandida, era la prueba de una tradición de conocimiento, de penetración intelectual, espiritual e imaginativa, que no sólo se expresaba en los clásicos griegos, sino en toda la historia civilizada (en el corpus hermético, en los oráculos zoroástricos, en la cábala hebrea, en los textos babilónicos y egipcios), una revelación transcultural que anunciaba un Logos que se manifestaba continua y universalmente.

Con la influencia de esta tradición se abrió paso una nueva visión del hombre, de la naturaleza y de lo divino. El neoplatonismo, basado en la concepción plotiniana del mundo como emanación de lo Uno trascendente, presentaba una naturaleza impregnada de divinidad, noble expresión del Alma del Mundo. Las estrellas y los planetas, la luz, las plantas e incluso las piedras poseían una dimensión sagrada. Los humanistas

neoplatónicos declaraban que la luz del Sol era la luz de Dios, así como Cristo era la luz del mundo, de tal suerte que toda la creación estaba bañada de divinidad y el Sol mismo, fuente de luz y de vida, poseía atributos divinos. La antigua visión pitagórica de un universo ordenado según formas matemáticas trascendentes era objeto de un interés intensamente renovado y prometía desvelar una naturaleza impregnada de una inteligencia mística cuyo lenguaje era el número y la geometría. El jardín del mundo volvía a estar encantado, con poderes mágicos y significados trascendentes implícitos en cada rincón de la naturaleza.

La concepción neoplatónica que los humanistas tenían del hombre también fue objeto de análoga exaltación. Al poseer una chispa divina, el hombre era capaz de descubrir en sí mismo la imagen de la deidad infinita. Era un noble microcosmos del macrocosmos divino. En su *Teología platónica*, Ficino afirmaba que el hombre no sólo era «el vicario de Dios» por el gran poder de sus facultades terrestres, sino que tenía «casi el mismo genio que el Autor de los cielos» en el alcance de su inteligencia. El cristiano devoto que era Ficino llegó incluso a elogiar el alma del hombre por su capacidad para, en cierto sentido, «gracias al intelecto y la voluntad, como dos alas platónicas gemelas, [...] convertirse en todas las cosas, incluso en un dios».

Ahora que el hombre, a la luz del pasado clásico renacido, alcanzaba una nueva conciencia de su noble papel en el universo, surgía también un nuevo sentido de la historia. Los humanistas adoptaron la antigua idea del carácter cíclico de la historia con preferencia al lineal, propio de la tradición judeocristiana; consideraban su propia época como un renacimiento tras la oscuridad bárbara de la Edad Media, como una vuelta a la gloria antigua, como el amanecer de una nueva edad de oro. Para los humanistas neoplatónicos, este mundo no era tan caído como lo había sido para Moisés o Agustín, ni tampoco lo era el hombre.

Tal vez el joven y brillante Pico della Mirandola fuera quien mejor resumió este nuevo espíritu de sincretismo religioso, amplitud de intereses intelectuales y reclamación optimista de la divinidad potencial del hombre. En 1486, a los

veintitrés años, Pico anunció su intención de defender novecientas tesis derivadas de diversos autores griegos, latinos, hebreos y árabes, invitó a sabios de toda Europa a Roma para un debate público y compuso para esa ocasión su famoso *Discurso sobre la dignidad del hombre*. En él, Pico della Mirandola describía la Creación utilizando como fuentes iniciales el Génesis y el *Timeo*, pero iba más allá: cuando Dios hubo terminado la creación del mundo como un templo sagrado de la sabiduría divina, consideró finalmente la creación del hombre, cuya función sería la de reflejar, admirar y amar la inmensa grandeza de Su obra. Pero Dios se encontró con que no le había quedado ningún arquetipo con el que fabricar al hombre, de modo que dijo a su última creación:

> Ni un lugar establecido, ni una forma que sólo a ti pertenezca, ni función especial alguna te hemos dado, ¡oh, Adán!, y por esta razón puedes tener y poseer, de acuerdo con tu deseo y tu entendimiento, el lugar, la forma y las funciones que desees. La naturaleza de las otras criaturas, determinada como está, permanece confinada en los límites que Nosotros hemos prescrito. Tú, a quien no confina límite alguno, determinarás por ti mismo tu naturaleza de acuerdo con tu libre albedrío, en cuyas manos te hemos colocado. Te hemos puesto en el centro del mundo, para que desde allí puedas observar más fácilmente todo lo que en el mundo acontece. No te hemos hecho celestial ni terrenal, mortal ni inmortal, para que, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, puedas darte la forma que prefieras. Serás capaz de descender a las formas más bajas del ser, las de las bestias; serás capaz de renacer, por obra del juicio de tu propia alma, en los seres más elevados, divinos.

Al hombre se le había dado la libertad y el poder de autotransformación; así, Pico della Mirandola afirmaba que en los misterios antiguos se había simbolizado al hombre con la figura mítica de Prometeo. Dios había conferido al hombre la capacidad para determinar libremente su posición en el universo, incluso al punto de ascender a la plena unión con el Dios supremo. Volvía a brotar en el pecho del hombre occidental el sentido que los clásicos griegos tenían de la gloria del hombre, de sus poderes intelectuales y de su capacidad para la

elevación espiritual, aparentemente no contaminada por el Pecado Original bíblico.

También era distinta la nueva manera de obtener el conocimiento del universo. La imaginación se elevaba a su máxima posición en el espectro epistemológico, sin rival en su capacidad para mostrar la verdad metafísica. A través del uso disciplinado de la imaginación, el hombre podía llevar a la conciencia aquellas Formas vivas trascendentes que ordenaban el universo. De esta manera, la mente podía recuperar su más profunda organización y reunirse con el cosmos. En oposición a los escolásticos, con su creciente empirismo y concretismo, los humanistas vieron un significado arquetípico en cada hecho concreto, emplearon los mitos como vehículos para comunicar intuiciones metafísicas y psicológicas y prestaron siempre atención al significado oculto de las cosas.

Con la integración neoplatónica de la astrología y de los dioses paganos en la jerarquía de la realidad, los humanistas del Renacimiento comenzaron a emplear el panteón de las deidades planetarias como modalidades de discurso imaginativo. Escolásticos prominentes, como Oresme, el nominalista del siglo XIV, se habían opuesto a las predicciones de los astrólogos, pero con la influencia humanista la astrología volvía a florecer en la Academia florentina, las cortes reales, los círculos aristocráticos y el Vaticano. El Dios judeocristiano seguía reinando, supremo, pero los dioses y las diosas grecorromanos recibían nueva vida y renovado valor. Abundaban los horóscopos, mientras que por doquier se encontraban referencias a los poderes planetarios y los símbolos zodiacales. Es cierto que la mitología, la astrología y el esoterismo nunca habían estado ausentes, ni siquiera en la cultura medieval ortodoxa: alegorías e imágenes artísticas, nombres planetarios para los días de la semana, la clasificación de los elementos y los humores y muchos otros aspectos de las artes y las ciencias liberales, todo ello reflejaba su presencia. Pero ahora eran redescubiertos bajo una nueva luz que hacía revivir su condición clásica. Los dioses recuperaron la dignidad sagrada, sus formas podían verse representadas en pinturas y esculturas con una belleza y una sensualidad semejantes a las de las imágenes antiguas. La mitología clásica empezó a ser considerada

como la noble verdad religiosa de quienes vivieron antes de Cristo, como una teología en sí misma, de tal suerte que su estudio era una forma más de *docta pietas*. La pagana Venus, diosa de la belleza, fue restaurada como símbolo de belleza espiritual, como arquetipo de la Mente divina que mediaba el despertar del alma al amor divino y que podía identificarse como una manifestación alternativa de la Virgen María. Se produjo una nueva concepción, en términos cristianos, de las imágenes y la doctrina platónicas, mientras que a las deidades y los dáimones griegos se los veía como ángeles cristianos, y a Diotima, la maestra de Sócrates en *El Banquete*, se la consideraba inspirada por el Espíritu Santo. Surgía un sincretismo flexible que abarcaba diversas tradiciones y perspectivas y que abrazaba el platonismo como un nuevo Evangelio.

Mientras que el escolasticismo había adelantado enérgicamente la mente racional en la tradición aristotélica, y las órdenes evangélicas y los místicos de la región del Rin habían alimentado el núcleo espiritual en la primitiva tradición cristiana, ahora el humanismo evocaba la inteligencia imaginativa de la tradición platónica. Todos ellos eran movimientos tendentes al restablecimiento de la relación del hombre con lo divino. El humanismo confirió nueva dignidad al hombre, nuevo significado a la naturaleza y nuevas dimensiones –aunque un carácter menos absoluto– al cristianismo. La percepción humanista divinizaba al hombre, la naturaleza y el legado clásico, provocando así una expansión radical de la visión y la actividad humanas mucho más allá del horizonte medieval, lo cual suponía para el viejo orden amenazas cuya naturaleza los humanistas no previeron en su totalidad.

Con el redescubrimiento de una tradición espiritual tan sofisticada y plausible, aunque no cristiana, se relativizaba la originalidad absoluta de la revelación cristiana y se socavaba implícitamente la autoridad espiritual de la Iglesia. Además, la exaltación que los humanistas hacían del valor de la interioridad y de la riqueza de la imaginación humana individual desplazaba los límites dogmáticos de las formas tradicionales de espiritualidad preconizadas por la Iglesia, que condenaban la irrestricta imaginación privada como peligrosa y favorecían, en cambio, el ritual y la oración institucionalmente definidos

y la meditación sobre los misterios de la doctrina cristiana. Análogamente, la afirmación neoplatónica de la inmanencia de la divinidad a toda la naturaleza chocaba con la tendencia judeocristiana a sostener la absoluta trascendencia de Dios, el carácter absolutamente único de su divinidad, revelada tan sólo en sitios especiales como el monte Sinaí o el Gólgota en un lejano pasado bíblico. Pero lo más perturbador residía en las implicaciones politeístas de los escritos humanistas neoplatónicos, cuyas referencias a Venus, Saturno o Prometeo parecían algo más que meros recursos alegóricos.

Tampoco congeniaba con el talante de los teólogos conservadores la creencia neoplatónica en la chispa divina increada en el hombre, gracias a la cual el genio divino podía entrar en la personalidad humana y elevar al hombre a las cumbres de la iluminación espiritual y el poder creador. Si bien esta concepción, unida a las antiguas mitologías politeístas, proporcionaba fundamento y estímulo al emergente genio artístico renacentista (Miguel Ángel, por ejemplo, fue discípulo de Marsilio Ficino en Florencia), también erosionaba la idea tradicional que limitaba la divinidad a Dios y a las instituciones sacramentales de la Iglesia. La elevación del hombre a un rango semejante al de Dios, tal como lo describían Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, parecía contravenir la dicotomía cristiana ortodoxa, tan estrictamente definida, entre el creador y la criatura, así como la doctrina de la Caída. La afirmación de Pico della Mirandola en el *Discurso* antes mencionado de que el hombre puede determinar libremente su ser en cualquier nivel del cosmos –incluida la unión con Dios–, sin mención alguna a la mediación de un salvador, podía interpretarse fácilmente como una brecha herética en la jerarquía sagrada establecida.

Por tanto, no es sorprendente que una comisión papal condenara diversas proposiciones de Pico della Mirandola, ni que el Papa prohibiera la asamblea internacional que aquél había proyectado. Sin embargo, la jerarquía eclesiástica de Roma dio muestras de una gran tolerancia ante el renacer clásico, que incluso hizo suyo, sobre todo cuando hombres como los Médicis de Florencia llegaron a ocupar el trono papal y comenzaron a emplear los recursos de la Iglesia para financiar

las enormes obras maestras renacentistas (estableciendo indulgencias, por ejemplo, para ayudar a pagarlas). Los papas del Renacimiento se enamoraron del nuevo movimiento cultural, con todo el enriquecimiento clásico y secular de la vida que suponía, a tal punto que parecían olvidar a menudo la salvaguardia espiritual que la Iglesia debía ejercer sobre el conjunto de almas cristianas. La Reforma reconocería todas las violaciones al dogma cristiano ortodoxo que el movimiento humanista estaba alentando (la naturaleza como divinidad inmanente, la sensualidad pagana y el politeísmo, la deificación humana y la religión universal) y, en consecuencia, llamaría a poner fin a la helenización del cristianismo que el Renacimiento estaba llevando a cabo. Sin embargo, los protestantes habrían de basarse en las mismas críticas a la Iglesia y en las mismas demandas de reforma espiritual e institucional que los humanistas reclamaban. La nueva sensibilidad religiosa de los humanistas revitalizó la vida espiritual de la cultura occidental precisamente cuando decaía a causa de la secularización de la Iglesia y del extremado racionalismo de las universidades tardomedievales. No obstante, al enfatizar los valores religiosos helénicos y transcristianos, también provocó una reacción de purismo judeocristiano contra esa intromisión pagana en la religión tradicional basada exclusivamente en la revelación bíblica.

Las ramificaciones científicas del renacer platónico no fueron menos importantes que las religiosas. El antiaristotelismo de los humanistas fortaleció el movimiento cultural hacia la independencia de la autoridad cada vez más dogmática de la tradición aristotélica que dominaba las universidades. En especial, la influencia de la teoría pitagórica de las matemáticas, en cuya medición cuantitativa del mundo podía revelarse un orden sagrado que emanaba de la inteligencia suprema, habría de inspirar directamente a Copérnico, Galileo y Newton en sus esfuerzos por penetrar los misterios de la naturaleza. Las matemáticas neoplatónicas, junto con el racionalismo y el empirismo naciente de los últimos escolásticos, proporcionaron uno de los últimos elementos decisivos para el surgimiento de la Revolución Científica. La tenacidad de la fe neoplatónica de Copérnico y de Kepler en que el universo

visible armonizaba con formas matemáticas simples, precisas y elegantes, les impulsó a superar el complejo sistema geocéntrico, cada vez más inmanejable, de la astronomía ptolemaica.

El desarrollo de la hipótesis copernicana también estuvo influido por la sacralización neoplatónica del Sol, especialmente celebrada por Marsilio Ficino. La fuerza intelectual que Copérnico y, sobre todo, Kepler emplearon para transformar el universo geocéntrico recibió un impulso sustancial de la concepción neoplatónica del Sol como reflejo del dios central, alrededor del cual giraban (en adoración, según Kepler) los otros planetas y la Tierra. *La República* de Platón afirmaba que el Sol desempeña en el reino visible el mismo papel que la Idea suprema del Bien desempeña en el reino trascendente. Dados los dones ilimitados de luz, vida y calor que emanaban del Sol, el ente más brillante y creador de los cielos, no había otro cuerpo que pareciera tan apropiado como él para cumplir la función de centro del universo. Además, en oposición al universo finito de Aristóteles, la naturaleza infinita del dios supremo neoplatónico, junto con su infinita fecundidad creativa, sugerían una correspondiente expansión del universo, lo cual contribuyó aún más a la quiebra de la estructura arquitectónica tradicional del cosmos medieval. En consecuencia, Nicolás de Cusa, el erudito cardenal, filósofo y matemático neoplatónico de mediados del siglo XV, propuso una Tierra móvil como parte de un universo neoplatónico infinito y carente de centro (o en el que cualquier punto podía ser el centro).

Fue así como el renacer platónico de los humanistas tuvo un peso decisivo en la creación de la era moderna, no sólo porque inspiró el Renacimiento propiamente dicho (con sus logros artísticos, su sincretismo filosófico y su culto al genio humano), sino porque ejerció influencias directas e indirectas en la Reforma y en la Revolución Científica. En cierto sentido, con la recuperación de las fuentes directas del linaje platónico se completaba la trayectoria medieval. En la cultura occidental volvía a surgir algo parecido al antiguo equilibrio y tensión griegos entre Aristóteles y Platón, entre la razón y la imaginación, entre la inmanencia y la trascendencia, entre la naturaleza y el espíritu, entre el mundo y la psique interior; po-

laridad que el cristianismo, con su propia dialéctica interna, complicaba e intensificaba más aún. De este equilibrio inestable pero fértil habría de surgir la nueva era.

EN EL UMBRAL

En el transcurso de la larga era medieval se había producido una rica maduración en todos los frentes de la matriz cristiana: el filosófico, el psicológico, el religioso, el científico, el político y el artístico. Hacia finales de la baja Edad Media, este desarrollo comenzaba a desafiar los límites de dicha matriz. Un extraordinario crecimiento social y económico había proporcionado una base muy amplia para ese dinamismo cultural, que contó también entre sus causas con la consolidación de la autoridad política de las monarquías seculares en competencia con la autoridad de la Iglesia. Del orden feudal habían surgido ciudades, gremios, ligas, Estados, comercio internacional, una nueva clase mercantil, un campesinado móvil, nuevas estructuras contractuales y legales, parlamentos, libertades corporativas y las primeras formas de gobierno constitucional y representativo. También se realizaron y se difundieron importantes progresos tecnológicos. Hubo un avance en la actividad intelectual y en el conocimiento, tanto en las universidades como fuera de ellas. La experiencia humana occidental alcanzaba nuevos niveles de sofisticación, complejidad y expansión.

En el nivel filosófico, la índole de esta evolución podía apreciarse claramente en la afirmación (ya en Tomás de Aquino) de la autonomía dinámica esencial del ser humano, del significado ontológico del mundo natural y del valor del conocimiento empírico, todos ellos elementos intrínsecos en el despliegue del misterio divino. También es patente en el prolongado y polémico desarrollo del naturalismo y el racionalismo en los escolásticos, así como en sus enciclopédicas *summae* que integraban la filosofía y la ciencia griegas en el marco cristiano. Asimismo, se manifestaba en el desarrollo arquitectónico sin precedentes de las catedrales góticas y de la gran épica cristiana de Dante. Esta evolución se mostraba cla-

ramente en los inicios de ciencia experimental debidos a Bacon y Grosseteste, en la afirmación del nominalismo y la bifurcación entre razón y fe en Ockham y en las críticas de Buridán y Oresme a la ciencia aristotélica. También se la podía ver en el surgimiento del misticismo laico y de la religiosidad privada, en el nuevo realismo y romanticismo en la sociedad y en las artes, en la secularización de lo sagrado que se mostraba en la celebración por parte de trovadores y poetas del *amor* redentor. Era constatable en la aparición de sensibilidades tan complejas, sutiles y estéticamente refinadas como la de Petrarca y, sobre todo, en su expresión de un temperamento enormemente individualizado y de orientación al mismo tiempo religiosa y secular. Era evidente en el renacer humanístico de las letras clásicas, en la recuperación de la tradición platónica y en el establecimiento en Europa de una tradición secular autónoma por primera vez desde la caída del Imperio Romano. Y tal vez lo más revelador en toda esta evolución era la nueva imagen prometeica del hombre proclamada por Pico y Ficino. Por doquier resultaba evidente una nueva y creciente independencia de espíritu, que se expresaba en direcciones a menudo divergentes pero siempre en expansión. De manera lenta, difícil y a la vez sorprendente, el espíritu occidental se abría con fuerza irresistible a un nuevo universo.

La gestación medieval de la cultura europea llegaba a un umbral crítico, más allá del cual las viejas estructuras ya no podrían contenerla. La maduración milenaria de Occidente estaba a punto de afirmarse a sí misma en una serie de fortísimas convulsiones culturales que darían nacimiento al mundo moderno.

La cosmovisión moderna fue el resultado de una extraordinaria convergencia de acontecimientos, ideas y figuras que, con toda su conflictiva variedad, dieron nacimiento a una visión profundamente convincente del universo y del lugar del ser humano en él, una visión radicalmente novedosa por su naturaleza y paradójica por sus consecuencias. Esos mismos factores también reflejaban y desarrollaban un cambio fundamental en el carácter de la cultura occidental. Para comprender el surgimiento histórico del espíritu moderno, examinemos ahora las épocas conocidas como Renacimiento, Reforma y Revolución Científica, complejamente interconectadas entre sí.

EL RENACIMIENTO

El fenómeno del Renacimiento se caracteriza tanto por la extremada variedad de sus expresiones como por su calidad sin precedentes. En el marco de una sola generación, Leonardo, Miguel Ángel y Rafael produjeron sus obras maestras, Colón descubrió el Nuevo Mundo, Lutero se rebeló contra la Iglesia católica y dio comienzo a la Reforma, y Copérnico enunció su hipótesis de un universo heliocéntrico,

dando así inicio a la Revolución Científica. En comparación con sus predecesores medievales, el hombre del Renacimiento parecía haber saltado de repente a una condición prácticamente sobrehumana. Ahora el hombre era capaz de penetrar y reflejar los secretos de la naturaleza, tanto en el arte como en la ciencia, con un refinamiento matemático, una precisión empírica y una inspiración estética sin parangón. El hombre había expandido enormemente el mundo conocido, había descubierto nuevos continentes y había circunvalado el globo. Podía desafiar a las autoridades tradicionales y afirmar una verdad basada en su propio juicio. Podía apreciar las riquezas de la cultura clásica y, sin embargo, sentir que traspasaba los límites antiguos para desvelar dominios absolutamente nuevos. La música polifónica, la tragedia y la comedia, la poesía, la pintura, la arquitectura y la escultura alcanzaron nuevos niveles de complejidad y de belleza. El genio y la independencia individual se manifestaban en toda su amplitud. No había campo de conocimiento, creatividad o exploración que pareciera fuera del alcance humano.

Con el Renacimiento, la vida del hombre en este mundo parecía tener un valor inherente inmediato, un interés y un significado existencial que compensaban e incluso desplazaban el enfoque medieval en un destino espiritual después de la muerte. El hombre ya no parecía tan insignificante en relación con Dios, la Iglesia o la naturaleza. En muchos frentes, en diversos dominios de la actividad humana, parecía justificarse la proclamación de Pico acerca de la dignidad del hombre. Desde sus comienzos con Petrarca, Boccaccio, Bruni y Alberti, a través de Erasmo, Tomás Moro, Maquiavelo y Montaigne, hasta sus expresiones finales en Shakespeare, Cervantes, Bacon y Galileo, el Renacimiento no dejó de producir nuevas cumbres de realización humana. Desde el antiguo milagro griego, en los albores mismos de la civilización occidental, no se había visto un desarrollo tan prodigioso de la conciencia y la cultura humanas. El hombre occidental había renacido.

Sin embargo, sería un grave error percibir el Renacimiento como pura luz y esplendor, pues en realidad llegó tras una serie de terribles desastres y prosperó en medio de continuas

agitaciones. Desde mediados del siglo XIV, la peste bubónica barrió Europa y destruyó un tercio de la población del continente, con la consecuente y fatal erosión del equilibrio de los elementos económicos y culturales que habían sustentado el apogeo de la civilización medieval. Muchos creyeron que la ira de Dios se había desatado en el mundo. La Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia fue un conflicto interminable y ruinoso, mientras que Italia era devastada por repetidas invasiones y sangrientas luchas intestinas. Por doquier había piratas, bandidos y mercenarios. Los enfrentamientos religiosos alcanzaron proporciones internacionales. Durante décadas hubo una grave depresión económica en casi toda Europa. Las universidades estaban esclerotizadas. Por los puertos entraban en Europa nuevas enfermedades que causaban estragos. Florecieron la magia negra y el culto al demonio, lo mismo que la flagelación en grupo, la danza de la muerte en los cementerios, la misa negra, la Inquisición, las torturas y las quemas en la hoguera. Las conspiraciones eclesiásticas eran rutina e incluían acontecimientos como un asesinato respaldado por el Papa ante el altar de la catedral florentina, durante la misa solemne de un domingo de Pascua. El crimen, la violación y el pillaje eran realidades cotidianas; la hambruna y la peste, peligros anuales. Las hordas turcas amenazaban con apoderarse de Europa en cualquier momento. Abundaban las expectativas apocalípticas. Y la propia Iglesia, institución cultural fundamental de Occidente, era para muchos el verdadero centro de corrupción y decadencia por el vacío de integridad espiritual en su estructura y en su propósito. Precisamente contra esta situación de decadencia cultural general, violencia y muerte se produjo el «Renacimiento».

Como en la evolución cultural medieval de varios siglos antes, también ahora los inventos técnicos fueron decisivos para la nueva era. En particular, cuatro (todos con precursores orientales) se utilizaban ampliamente en Occidente en esa época, con inmensas consecuencias culturales: la brújula magnética, la cual permitió las hazañas de la navegación que abrieron el globo a la exploración europea; la pólvora, que contribuyó a la disolución del viejo orden feudal y al ascenso del nacionalismo; el reloj mecánico, que produjo un cambio deci-

sivo en la relación humana con el tiempo, la naturaleza y el trabajo, al separar y liberar la estructura de las actividades humanas de los ritmos naturales; y la imprenta, que produjo un fabuloso aumento del conocimiento, puso las obras de los clásicos antiguos y modernos a disposición de un público más amplio y socavó el monopolio del conocimiento que durante tanto tiempo había detentado el clero.

Todos estos inventos tuvieron consecuencias poderosamente modernizadoras y, en última instancia, secularizadoras. El surgimiento, con apoyo de la artillería, de estados-nación separados pero con cohesión interna significó la superación de las estructuras feudales medievales y la potenciación de fuerzas seculares contra la Iglesia católica. Con consecuencias paralelas en el campo del pensamiento, la imprenta permitió la rápida difusión en toda Europa de ideas nuevas y a menudo revolucionarias. Sin la imprenta, la Reforma habría quedado limitada a una disputa teológica relativamente secundaria en una remota provincia alemana, y la Revolución Científica, con su dependencia de la comunicación internacional entre muchos científicos, habría sido directamente imposible. Además, la difusión de la palabra impresa y el desarrollo de la alfabetización contribuyeron a la aparición de un nuevo *ethos* cultural marcado por formas de comunicación y de experiencia cada vez más individuales y privadas, no comunales, cuya consecuencia fue el incremento del individualismo. La lectura silenciosa y la reflexión en solitario contribuyeron a la liberación del individuo respecto de formas tradicionales de pensamiento así como del control colectivo, pues los lectores individuales tenían acceso privado a una multiplicidad de otras perspectivas y formas de experiencia.

También el desarrollo del reloj mecánico tuvo consecuencias de análoga índole progresista, pues con la precisa articulación de su sistema de ruedas y engranajes se convirtió en el paradigma de las máquinas modernas y aceleró el progreso de la invención mecánica y de la construcción de todo tipo de máquinas. Este nuevo triunfo mecánico proveyó de un modelo conceptual y metafórico básico a la naciente ciencia de la nueva era (y a la mentalidad moderna en su conjunto), pues modeló profundamente la visión moderna del cosmos y de la

naturaleza, del ser humano, de la sociedad ideal e incluso de Dios. Análogamente, las exploraciones globales, posibles gracias a la brújula magnética, impulsaron enormemente la innovación intelectual al reflejar y estimular la nueva investigación científica del mundo natural y al afirmar aún más la sensación que Occidente tenía de hallarse en la heroica vanguardia de la historia civilizada. Al revelar inesperadamente los errores y la ignorancia de los geógrafos antiguos, los descubrimientos de los exploradores brindaron al intelecto moderno un nuevo sentido de su propia competencia e incluso de su superioridad con respecto a los hasta entonces no superados maestros de la Antigüedad, con lo que implícitamente se socavaban todas las autoridades tradicionales. Entre estos geógrafos desacreditados figuraba Ptolomeo, cuya posición, en consecuencia, se vio también afectada en astronomía. Las expediciones marítimas requerían, a su vez, un conocimiento astronómico más preciso y astrónomos más competentes, de entre los cuales surgiría Copérnico. Los descubrimientos de nuevos continentes produjeron nuevas posibilidades de expansión económica y política, con la consecuente transformación radical de las estructuras sociales europeas. Con esos descubrimientos llegó también el encuentro con nuevas culturas, religiones y modos de vida, todo lo cual introdujo en Europa la conciencia de un nuevo espíritu de relativismo escéptico en lo concerniente al carácter absoluto de sus propios supuestos tradicionales. Los horizontes de Occidente –geográficos, mentales, sociales, económicos y políticos– cambiaban y se expandían de maneras que no conocían precedente alguno.

En concurrencia con estos progresos, se produjo un importante desarrollo psicológico por el cual el carácter europeo, empezando por la peculiar atmósfera política y cultural de la Italia renacentista, sufrió una transformación única y portentosa. En muchos sentidos, las ciudades-Estado italianas de los siglos XIV y XV –Florencia, Milán, Venecia, Urbino y otras– fueron los centros urbanos más adelantados de Europa. La enérgica empresa comercial, un próspero comercio mediterráneo y el continuo contacto con las civilizaciones más antiguas de Oriente las pusieron ante una insólita concentración de riqueza económica y cultural. Además, el debilita-

miento del papado romano en sus luchas contra el heterogéneo Sacro Imperio Romano Germánico y contra los nacientes estados-nación septentrionales había flexibilizado la situación política de Italia. El tamaño reducido de las ciudades-estado italianas, su independencia de toda autoridad impuesta desde fuera y su vitalidad comercial y cultural proporcionaban un terreno político propicio para el florecimiento de un nuevo espíritu de individualismo audaz, creador y a menudo despiadado. Mientras que en épocas anteriores la vida social se definía por estructuras de poder heredadas y un derecho impuesto por la tradición o por una autoridad superior, ahora el peso mayor recaía en la capacidad individual y en la acción y el pensamiento político intencionales. El propio Estado se consideraba algo a dominar y manipular por la inteligencia, concepción política que convertía a las ciudades italianas en precursoras del Estado moderno.

Este nuevo valor que se atribuía al individualismo y el genio personal reforzaba una característica semejante de los humanistas italianos, cuyo sentido del valor personal descansaba también en la capacidad individual y cuyo ideal, análogamente, era el del hombre emancipado y de genio multifacético. El ideal cristiano medieval, en el que la identidad personal se veía ampliamente absorbida por el cuerpo cristiano colectivo de almas, dejaba paso a la modalidad heroica más pagana, la del hombre individual como aventurero, genio y rebelde. La realización de ese yo proteico no se conseguía a través del retiro del mundo, sino mediante una esforzada vida de acción al servicio de la ciudad-estado, de la actividad intelectual o artística, de la empresa comercial y del intercambio social. Las viejas dicotomías quedaban ahora incluidas en una unidad mayor: actividad en el mundo y también contemplación de las verdades eternas; dedicación al Estado, a la familia, a uno mismo y también a Dios y a la Iglesia; placer físico y también felicidad espiritual; prosperidad y también virtud. Al abandonar el ideal de la pobreza monástica, el hombre del Renacimiento abrazaba las riquezas de la vida que le brindaba su fortuna personal, y los intelectuales y artistas humanistas florecían en el nuevo clima intelectual, económicamente sostenido por las elites comerciales y aristocráticas italianas.

Las influencias combinadas de dinamismo político, riqueza económica, vasta actividad científica e intelectual, sensualidad en el arte y una estrecha familiaridad con las culturas antiguas y las del Mediterráneo oriental estimularon en las clases dirigentes italianas un espíritu nuevo y de talante cada vez más secular que se extendió al seno mismo del Vaticano. A los ojos más piadosos, un cierto paganismo y una cierta amoralidad empezaban a impregnar toda la vida en Italia. Y ello no sólo se manifestaba en las calculadas barbaridades e intrigas de la liza política, sino también en la mundanidad de los intereses del hombre renacentista por la naturaleza, el conocimiento, la belleza y el lujo por sí mismos. Fue así como, desde los orígenes mismos de la dinámica cultural de la Italia renacentista, fue desarrollándose una nueva y distintiva personalidad occidental. Este espíritu, marcado por el individualismo, la secularidad, la fuerza de la voluntad, la multiplicidad de motivaciones e intereses, la innovación creadora y una voluntad de desafío a las limitaciones tradicionales de la actividad humana, comenzó muy pronto a expandirse por toda Europa y a configurar las líneas generales del carácter moderno.

Pese a todo el secularismo de la época, durante el Renacimiento la Iglesia Católica Romana alcanzó, en sentido muy concreto, un pináculo de gloria. La basílica de San Pedro, la Capilla Sixtina y la Stanza della Segnatura en el Vaticano son asombrosos monumentos a los momentos finales de la Iglesia como soberana indiscutida de la cultura occidental. En ellos se expresaba toda la grandeza con que la Iglesia católica se concebía a sí misma y que abarcaba desde el Génesis y el drama bíblico (la bóveda de la Capilla Sixtina), la filosofía y la ciencia de la Grecia clásica (*La escuela de Atenas*) y la poesía y las artes creativas (*El Parnaso*), hasta culminar en la teología y el supremo panteón del cristianismo católico romano (*La disputa del sacramento*, *El triunfo de la Iglesia*). La procesión de los siglos, la historia del alma occidental, tomaban cuerpo inmortal. Bajo la guía del inspirado (aunque poco sacerdotal) papa Julio II, artistas como Rafael, Bramante y Miguel Ángel pintaron, esculpieron, diseñaron y construyeron obras de arte de belleza insuperable para celebrar la majestad de la visión católica del mundo. De esta manera, la Madre Iglesia, mediadora

entre Dios y el hombre, matriz de la cultura occidental, reunía e integraba todos sus diversos elementos: judaísmo y helenismo, escolasticismo y humanismo, platonismo y aristotelismo, mito pagano y revelación bíblica. Con la representación artística renacentista como lenguaje propio, se escribió una nueva *summa* pictórica que integraba los elementos dialécticos de la cultura occidental en una síntesis trascendente. Era como si la Iglesia, con un conocimiento subconsciente del declive que la esperaba, extrajera de sí misma la más exaltada expresión cultural y encontrara artistas de estatura aparentemente divina para encarnar esa imagen.

Este florecimiento de la Iglesia en medio de una época que abrazaba tan decididamente el mundo secular y el presente constituía una suerte de paradoja que, por otra parte, era característica del Renacimiento. En efecto, en la posición original que en la historia de la cultura ocupa el Renacimiento en su conjunto, el equilibrio simultáneo y la síntesis de muchos opuestos no son precisamente lo menos importante: lo cristiano y lo pagano, lo moderno y lo clásico, lo secular y lo sagrado, el arte y la ciencia, la ciencia y la religión, la poesía y la política. El Renacimiento fue una época con entidad propia y, a la vez, una transición. Al mismo tiempo medieval y moderno, era todavía enormemente religioso (Ficino, Miguel Ángel, Erasmo, Tomás Moro, Savonarola, Lutero, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz), aunque innegablemente mundano (Maquiavelo, Cellini, Castiglione, Montaigne, Bacon, los Médicis y los Borgia, la mayor parte de los papas del Renacimiento). Al tiempo que surgía y florecía la sensibilidad científica, se manifestaban también las pasiones religiosas, a menudo en inextricable combinación.

La integración renacentista de contrarios tenía su antecedente en el ideal petrarquista de la *docta pietas*, y se veía ahora realizada en intelectuales religiosos como Erasmo y su amigo Tomás Moro. Con los humanistas cristianos del Renacimiento, la ironía y la moderación, la actividad mundana y la erudición clásica prestaron a la causa cristiana servicios que la Edad Media no había conocido. Un evangelismo culto y ecuménico parecía reemplazar ahora a la religiosidad dogmática de una época más primitiva. Una intelectualidad religiosa de

talante crítico trataba de sustituir a la ingenua superstición religiosa. El filósofo Platón y el apóstol Pablo fueron reunidos y sintetizados para producir una nueva *philosophia Christi*.

Pero tal vez fuera en el arte del Renacimiento donde se expresaran mejor las oposiciones y la unidad de la época. A comienzos del Quattrocento sólo puede hallarse una pintura de tema no religioso entre cada veinte. Un siglo más tarde, la proporción se había quintuplicado. Incluso en el Vaticano, las pinturas de desnudos y de deidades paganas se ponían frente a las de la Virgen y el Niño. Se celebró el cuerpo humano en su belleza, su armonía formal y su proporción, aunque a menudo al servicio de temas religiosos o como una revelación de la sabiduría creadora de Dios. El arte del Renacimiento se dedicó a la imitación exacta de la naturaleza y fue técnicamente capaz de un realismo naturalista sin precedentes, aunque también fue particularmente eficaz en la transmisión de una sublime aura divina, en la representación de seres míticos y espirituales e incluso de figuras humanas contemporáneas con gracia inefable y perfección formal. A la inversa, esta capacidad para transmitir lo sagrado habría sido imposible sin las innovaciones técnicas (matematización geométrica del espacio, perspectiva lineal, perspectiva aérea, conocimiento anatómico, *chiaroscuro*, *sfumato*) que se desarrollaron a partir de la lucha por el realismo de la percepción y la precisión empírica. A su vez, estas conquistas en pintura y dibujo impulsaron posteriores progresos científicos en anatomía y medicina, y anticiparon la matematización global del mundo físico propia de la Revolución Científica. No fue tangencial al surgimiento de la visión moderna el hecho de que el arte del Renacimiento representara un mundo de sólidos racionalmente relacionados en un espacio unificado que se observaba desde un único punto de vista objetivo.

El Renacimiento se desarrolló sobre la base de una «descompartimentalización» que eliminó las divisiones estrictas entre los diferentes dominios del conocimiento o la experiencia humanos. El principal ejemplo de ello lo tenemos en Leonardo, tan comprometido en la búsqueda del conocimiento como de la belleza, artista múltiple que se vio continua e incansablemente entregado a un amplio espectro de investiga-

ciones científicas. El desarrollo que hizo Leonardo del ojo empírico, a fin de captar el mundo exterior con conciencia más plena y con renovada precisión, estuvo tanto al servicio del conocimiento científico como de la representación artística, metas conjuntamente perseguidas en su «ciencia de la pintura». Su arte desveló una expresividad sobrenatural unida a la extremada precisión técnica de la representación. Es típico del Renacimiento el haber producido un hombre capaz de pintar *La última cena* y *La Virgen de las rocas* y de expresar a la vez en sus cuadernos los tres principios fundamentales que habrían de dominar el pensamiento científico moderno: empirismo, matemáticas y mecánica.

Copérnico y Kepler, impulsados por motivaciones neoplatónicas y pitagóricas, buscaron soluciones a los problemas astronómicos que satisficieran imperativos estéticos, estrategia que los condujo al universo heliocéntrico. Es significativo que una poderosa motivación religiosa, generalmente en combinación con temas platónicos, fuera el impulso básico de la mayoría de las principales figuras de la Revolución Científica hasta Newton. En todas estas actividades se hallaba implícita la noción, sólo a medias expresada, de una lejana y mítica edad de oro en que todo se sabía: el Jardín del Edén, la antigua época clásica, una época remota de grandes sabios. La caída de la humanidad de su estado primitivo de iluminación y de gracia había sido causa de una drástica pérdida de conocimiento. Por esta razón, la recuperación del conocimiento estaba dotada de significado religioso. De este modo, así como en la Atenas clásica la religión, el arte y el mito confluían e interaccionaban con el espíritu nuevo, pero igualmente griego, de racionalismo y ciencia, así también se alcanzaba en el Renacimiento la misma paradójica conjunción y el mismo equilibrio.

Si bien en muchos aspectos el Renacimiento fue un brote directo de la rica y floreciente cultura de la baja Edad Media, a partir de finales del siglo XIV y hasta comienzos del XVII la evolución cultural de Occidente experimentó un inequívoco salto cuantitativo. Es posible reconocer y enumerar retrospectivamente los diversos factores que contribuyeron a ello: el redescubrimiento de la Antigüedad, la vitalidad comercial, la

personalidad de la ciudad-estado, los inventos técnicos, etc. Pero una vez enumeradas estas «causas» del Renacimiento, persiste la sensación de que el impulso esencial de esta época era algo distinto y mayor que cualquiera de esos factores e, incluso, que la combinación de todos ellos. El registro histórico sugiere que en muchos frentes, y al mismo tiempo, tuvo lugar la vigorosa aparición de una nueva conciencia –expansiva, rebelde, enérgica y creativa, individualista, ambiciosa y a menudo inescrupulosa, curiosa, confiada en sí misma, comprometida con esta vida y este mundo, de mirada abierta y escéptica, inspirada y entusiasta–, y que esta aparición tuvo su propia razón de ser y fue impulsada por una fuerza más amplia que cualquier combinación de factores políticos, sociales, tecnológicos, religiosos, filosóficos o artísticos. No fue accidental al carácter del Renacimiento (ni, tal vez, ajeno a su nuevo sentido de perspectiva artística) que, mientras los estudiosos medievales consideraban que la historia se dividía en dos períodos –antes y después de Cristo– y veían su propia época apenas vagamente separada de la era del nacimiento de Cristo, los historiadores renacentistas forjaron una perspectiva decididamente nueva del pasado: por primera vez se percibía y se definía la historia como una estructura tripartita –antigua, medieval, moderna– que diferenciaba de modo tajante la era clásica y la medieval, con el Renacimiento como vanguardia de los nuevos tiempos.

En el escenario del Renacimiento, los acontecimientos y las figuras convergieron con asombrosa rapidez, e incluso se dieron simultáneamente. Colón y Leonardo nacieron en el mismo lustro (1450-1455) en que se produjo el desarrollo de la imprenta de Gutenberg, la caída de Constantinopla –que tuvo como consecuencia el flujo de intelectuales griegos a Italia– y el final de la Guerra de los Cien Años, a través de la cual Francia e Inglaterra forjaron sus respectivas conciencias nacionales. Las mismas dos décadas (1468-1488) que presenciaron el apogeo neoplatónico de la Academia florentina, durante el reinado de Lorenzo el Magnífico, fueron también testigo del nacimiento de Copérnico, Lutero, Castiglione, Rafael, Durero, Miguel Ángel, Giorgione, Maquiavelo, César Borgia, Zwinglio, Pizarro, Magallanes y Tomás Moro. En el

mismo período, Aragón y Castilla se unieron como consecuencia del matrimonio de Fernando e Isabel para formar la nación española, los Tudor accedieron al trono en Inglaterra, Leonardo comenzó su carrera artística con su pintura del ángel en *El bautismo de Cristo* de Verrocchio y luego con su propia *Adoración de los Reyes Magos*, Botticelli pintó *La primavera* y *El nacimiento de Venus*, Ficino escribió la *Teología platónica* y publicó la primera traducción completa de Platón en Occidente, Erasmo recibió en Holanda su temprana educación humanística y Pico della Mirandola redactó el manifiesto del humanismo renacentista: el *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Aquí hubo algo más que meras «causas». Se estaba produciendo una espontánea e imparable revolución de la conciencia que afectaba prácticamente a todos los aspectos de la cultura occidental. En medio de un intenso drama y de dolorosas convulsiones, nacía el hombre moderno en el Renacimiento «arrastrando nubes de gloria».

LA REFORMA

La Reforma protestante irrumpió en Europa cuando, en la persona del monje agustino alemán Martín Lutero, el espíritu del individualismo renacentista llegó al seno mismo de la Iglesia y conmovió el campo de la teología y la convicción religiosa. El Renacimiento había compaginado la cultura clásica y el cristianismo en una visión no sistemática y expansiva. Pero el continuado deterioro moral del papado en el sur topaba ahora con una nueva fuente de religiosidad rigurosa en el norte. El relajado sincretismo cultural de que había hecho gala la Iglesia renacentista con su adopción de la cultura pagana grecorromana (incluido el portentoso gasto que tal adopción exigía en concepto de patronazgo) contribuyó a precipitar el colapso de la autoridad absoluta de la Iglesia en materia religiosa. Armado de poder moral como un profeta del Antiguo Testamento, Lutero se enfrentó, desafiante, al descuido en que el papado católico romano tenía a la fe cristiana original revelada en la Biblia. Encendida por la chispa de la rebelión de Lutero, una imparable reacción cultural estreme-

ció el siglo XVI reafirmando decisivamente la religión cristiana al tiempo que sacudía la unidad de la cristiandad occidental.

La causa inmediata de la Reforma fue el intento papal de financiar las glorias arquitectónicas y artísticas del período culminante del Renacimiento mediante el recurso, teológicamente dudoso, de vender indulgencias espirituales. Tetzel, el fraile viajero cuya venta de indulgencias en Alemania movió a Lutero a presentar sus noventa y cinco tesis en 1517, contaba con la autorización del papa León X (un Médicis) para recaudar dinero con vistas a la construcción de la basílica de San Pedro. Una indulgencia era la remisión del castigo por un pecado mediante el perdón sacramental de la culpa, práctica eclesiástica en la que influyó la costumbre germánica precristiana de conmutar el castigo físico por un crimen a cambio del pago en dinero. Al conceder una indulgencia, la Iglesia extraía del tesoro de méritos acumulados por las obras buenas de los santos y, en compensación, el receptor hacía una contribución a la Iglesia. Esta práctica voluntaria y popular permitía a la Iglesia financiar cruzadas y construir catedrales y hospitales. Al comienzo se aplicaba únicamente a penas impuestas por la Iglesia en esta vida, pero en época de Lutero también se concedían indulgencias que perdonaban castigos impuestos por Dios en la otra vida y que concedían incluso liberaciones inmediatas del purgatorio. Con indulgencias que perdonaban los pecados, el sacramento de la penitencia quedaba en entredicho.

Pero además de la cuestión de las indulgencias, la revolución protestante tuvo otras fuentes fundamentales: la secularización política de la jerarquía eclesiástica, que minaba su integridad espiritual al mezclarla en luchas diplomáticas y militares; la prevalencia de la piedad profunda y la pobreza entre los fieles de la Iglesia, en contraste con un clero a menudo irreligioso pero social y económicamente privilegiado; el surgimiento del poder monárquico, el nacionalismo y la insurgencia local germánica contra las ambiciones universales del papado romano y el Sacro Imperio Romano de los Habsburgo. La causa más inmediata, el costoso patronazgo que la Iglesia daba a la cultura superior, refleja un factor más profundo detrás de la Reforma: el espíritu antihelénico con que Lu-

tero buscaba la purificación del cristianismo y el regreso a sus prístinos fundamentos bíblicos. Pues la Reforma era también, y no en menor medida, una reacción purista «judaica» contra el impulso helénico (y romano) de la cultura renacentista, la filosofía escolástica y gran parte del cristianismo postapostólico en general. Sin embargo, tal vez el desencadenante fundamental de la Reforma fue el emergente espíritu de individualismo rebelde y autónomo y, en particular, el impulso cada vez mayor de independencia intelectual y espiritual que había llegado a un grado de desarrollo suficiente para llevar a cabo una poderosa crítica a la mayor autoridad cultural de Occidente, la Iglesia Católica Romana.

Lutero buscó desesperadamente una redención graciosa de Dios ante tanta evidencia en sentido contrario, evidencia tanto del juicio condenatorio de Dios como de la propia pecaminosidad de Lutero. No consiguió encontrar esa gracia en sí mismo ni en sus propias obras, ni la encontró en la Iglesia (ni en sus sacramentos, ni en su jerarquía eclesiástica ni, desde luego, en sus indulgencias papales). Finalmente, fue la fe en el poder redentor de Dios, tal como se revelaba en Cristo y la Biblia, y sólo eso, lo que dio a Lutero la experiencia de la salvación, y sobre esta roca exclusiva construyó su nueva Iglesia de un cristianismo reformado. Por el contrario, Erasmo, el humanista crítico y devoto, deseaba salvar la unidad y la misión de la Iglesia reformándola desde dentro. Pero la jerarquía de la Iglesia, absorbida por otras cuestiones, mantuvo una intransigente falta de sensibilidad ante esas necesidades, mientras Lutero, con la misma intransigencia, declaraba la urgencia de completar el cisma y la independencia respecto de una institución en la que veía la sede del Anticristo.

El papa León X consideró la revuelta de Lutero como una simple «disputa de monjes» más y postergó durante mucho tiempo cualquier respuesta adecuada al problema. Cuando casi tres años después de que fueran enunciadas las noventa y cinco tesis, Lutero recibió la bula papal que le imponía sumisión, la quemó públicamente. En la reunión siguiente de la Dieta imperial, Carlos V de Habsburgo, cabeza del Sacro Imperio Romano, proclamó su convicción de que un solo fraile no podía tener razón cuando negaba la validez de todo

el cristianismo, con sus mil años de existencia. Con el deseo de preservar la unidad de la religión cristiana, se enfrentó a la obstinada negativa de Lutero a retractarse y dictó un bando imperial que lo declaraba hereje. Pero apoyada por los príncipes y caballeros alemanes rebeldes, la insurgencia teológica de Lutero se propagó rápidamente hasta adquirir las dimensiones de una rebelión internacional. La soldadura de la religión cristiana con el antiguo Estado romano a partir de Constantino había demostrado ser un arma de doble filo que contribuyó tanto a la supremacía cultural de la Iglesia como a su declive final. La vastísima unidad cultural que la Iglesia católica había mantenido en Europa durante mil años se escindía ahora irremisiblemente.

Pero la clave de la Reforma fue el dilema religioso personal de Lutero. En su agudo sentido de alienación y terror ante el Omnipotente, Lutero percibió que la corrupción afectaba al hombre en su totalidad y que era él quien necesitaba el perdón de Dios, no los pecados particulares que podían eliminarse uno a uno mediante acciones definidas por la Iglesia. Los pecados particulares sólo eran síntomas de una enfermedad más importante en el alma del hombre, que había que curar. No se podía comprar la redención, paso a paso, con buenas obras ni con legalismos de penitencias y otros sacramentos, por no hablar de las infames indulgencias. Sólo Cristo era capaz de salvar al hombre en su totalidad, y únicamente la fe del hombre en Cristo podía justificar al hombre ante Dios. Sólo así la justicia terrible de un Dios colérico, que condenaba con justicia a los pecadores a la perdición eterna, podía transformarse en una justicia misericordiosa de un Dios perdonador que recompensa libremente con la bendición eterna a los hombres de fe. Como Lutero descubrió entusiasmado en la Epístola a los Romanos de Pablo, el hombre no consigue la salvación, sino que Dios la da libremente a quienes tienen fe. La fuente de esta fe salvadora eran las Sagradas Escrituras, en las cuales la misericordia de Dios se revelaba en la crucifixión de Cristo por la humanidad. Únicamente en ellas podía el creyente encontrar un medio de salvación. La Iglesia católica –con su cínica práctica mercantil de atribuirse la concesión de la gracia de Dios, la distribución de los méritos de los santos,

el perdón de los pecados de los hombres y la liberación de éstos de las deudas a pagar en la otra vida, a cambio de dinero que acumulaba para fines a menudo no religiosos, mientras afirmaba la infalibilidad del Papa– no podía ser otra cosa que una impostora. La Iglesia ya no merecía que se la reverenciara como el medio sagrado de la verdad cristiana.

En cuanto a todas las aportaciones que la Iglesia Romana había hecho al cristianismo y que no se encontraban en el Nuevo Testamento, los protestantes las sometían a solemne cuestionamiento, las criticaban y a menudo las rechazaban por completo: la acumulación de sacramentos, rituales y arte, las complejas estructuras organizativas, la jerarquía sacerdotal y su autoridad espiritual, la teología natural y racional de los escolásticos, la creencia en el purgatorio, la infalibilidad del Papa, el celibato clerical, la transustanciación eucarística, los tesoros de méritos de los santos, el culto popular de la Virgen María y, por último, de la Madre Iglesia. Todo esto se había vuelto antitético respecto de la necesidad primordial de fe en la gracia redentora de Cristo propia del cristiano individual: la justificación sólo se daba por la fe. Había que liberar al creyente cristiano de las garras oscuras del viejo sistema, pues sólo gracias a su responsabilidad directa ante Dios podía ganar la libertad necesaria para experimentar la gracia divina. Para Lutero, la única fuente de autoridad teológica residía en el sentido literal de las Escrituras. Los complicados desarrollos doctrinales y pronunciamientos morales de la Iglesia institucional eran impertinentes. De repente, y después de siglos de poseer una autoridad espiritual relativamente incuestionable, la Iglesia Católica Romana, con todos sus atributos, dejaba de ser imprescindible para el bienestar religioso de la humanidad.

En defensa de la Iglesia y de su continuada unidad, los teólogos católicos arguyeron que las instituciones sacramentales de la Iglesia eran válidas y necesarias, y que su tradición doctrinaria, que interpretaba y elaboraba la revelación original, tenía auténtica autoridad espiritual. Era indudable que había que realizar reformas morales y prácticas en la Iglesia del momento, pero eso no invalidaba la solidez de su santidad. Sin la tradición de la Iglesia, sostenían, la Palabra de Dios sería menos potente en el mundo y menos comprendida por el fiel

cristiano. Gracias a la inspiración del Espíritu Santo, que inviste las instituciones de la Iglesia, ésta podía descubrir y afirmar elementos de la verdad cristiana no plenamente explícitos en el texto bíblico. De hecho, en sus primeras fases apostólicas la Iglesia había precedido al Nuevo Testamento, lo había producido y lo había canonizado como la Palabra inspirada por Dios.

Pero los reformados argumentaban que la Iglesia había reemplazado la fe en la persona de Cristo por la fe en la doctrina de la Iglesia, lo cual disipaba el poder de la revelación cristiana original e interponía a la Iglesia entre el hombre y Dios. Sólo el contacto directo con la Biblia podía brindar al alma humana el contacto directo con Cristo.

Para la visión protestante, el verdadero cristianismo se fundaba «únicamente en la fe», «únicamente en la gracia» y «únicamente en las Escrituras». Aunque la Iglesia católica estaba de acuerdo en que ésos eran los fundamentos de la religión cristiana, sostenía que la Iglesia institucional, con sus sacramentos, su jerarquía sacerdotal y su tradición doctrinaria, se relacionaba intrínseca y dinámicamente con ese fundamento (la fe en la gracia de Dios tal como la revelaban las Escrituras) y servía para la propagación de la fe. También Erasmo afirmaba, frente a Lutero, que el libre albedrío y las acciones virtuosas del hombre no debían descartarse por completo en cuanto elementos del proceso de salvación. El catolicismo sostenía que la gracia divina y el mérito humano eran decisivos para la redención y no debían considerarse en oposición, como si sólo uno de ellos pudiera ser operativo. Lo más importante, afirmaba la Iglesia, era que la tradición institucional y la fe basada en las Escrituras no se oponían entre sí: el catolicismo proporcionaba el soporte vivo para que la Palabra hiciera su aparición en el mundo.

Para los reformados, sin embargo, la práctica real de la Iglesia traicionaba con mucho su ideal, la corrupción de su jerarquía era demasiado manifiesta y su tradición doctrinaria se alejaba en exceso de la revelación original. El intento de reformar desde dentro una estructura tan degenerada habría sido prácticamente inútil y teológicamente erróneo. Lutero argüía de forma persuasiva a favor del papel exclusivo de Dios

en la salvación, del desamparo espiritual del hombre, de la bancarrota moral de la Iglesia institucional y de la autoridad exclusiva de las Escrituras. El espíritu protestante predominaba en media Europa y el viejo orden se había quebrado. El cristianismo occidental ya no era exclusivamente católico ni monolítico ni fuente de unidad cultural.

La paradoja peculiar de la Reforma radicaba en su carácter esencialmente ambiguo, pues era una reacción religiosa conservadora y, al mismo tiempo, una revolución radicalmente libertaria. El protestantismo forjado por Lutero, Zwinglio y Calvino proclamaba una enérgica resurrección del cristianismo judaico de base bíblica, inequívocamente monoteísta, que afirma el Dios de Abraham y de Moisés como supremo, omnipotente, trascendente y «Otro», y concibe al hombre como caído, desamparado, predestinado a la condenación o a la salvación y cuya redención, por consiguiente, depende por completo de la gracia de Dios. Mientras que Tomás de Aquino había postulado la participación de todas las criaturas en la esencia infinita y libre de Dios y había afirmado la autonomía positiva y de origen divino de la naturaleza humana, para los reformados, con un enfoque más dualista, la absoluta soberanía de Dios se hallaba por encima de su creación, al tiempo que el innato carácter pecaminoso del hombre volvía ineficaz y perversa la voluntad humana independiente. Mientras que el protestantismo era optimista en lo tocante a Dios, que preservaba misericordiosa y gratuitamente a los elegidos, era en cambio radicalmente pesimista en lo concerniente al hombre, esa «pululante horda de infamias» (Calvino). La libertad humana estaba tan ligada al mal que se agotaba en la pura y simple capacidad de elegir entre diferentes grados de pecado. Para los reformados, autonomía implicaba apostasía. La verdadera libertad y gozo del hombre residía únicamente en la obediencia a la voluntad de Dios, y la capacidad para tal obediencia sólo surgía del divino y misericordioso don de la fe. Nada de lo que el hombre hiciera por sí mismo podía acercarlo a la salvación. Tampoco podía alcanzarse mediante los progresos racionales de una teología escolástica contaminada por la filosofía griega. Sólo Dios podía suministrar auténtica ilumina-

ción, y sólo las Escrituras revelaban la auténtica verdad. Contra el coqueteo renacentista con un cristianismo helenizado más flexible, con el neoplatonismo pagano, su religión universal y su deificación del hombre, Lutero y, de un modo más sistemático, Calvino reinstituían la visión judeocristiana y agustiniana más estricta, moralmente rigurosa y ontológicamente dualista.

Esta reafirmación de cristianismo tradicional «puro» recibió, a mediados del siglo XVI, renovado impulso en toda la cultura europea de parte de la Contrarreforma católica cuando la Iglesia, al iniciarse los trabajos del Concilio de Trento, despertó por fin ante la crisis y se reformó enérgicamente por dentro. El papado romano volvió a inspirarse en motivaciones religiosas, a menudo con austeridad, y la Iglesia volvió a afirmar las bases de la creencia cristiana (aunque manteniendo su propia estructura y su autoridad sacramental) con un dogmatismo tan militante como el de los protestantes a quienes se oponían. Así, a ambos lados de la línea divisoria europea, tanto en el sur católico como en el norte protestante, un contragolpe conservador restableció enérgicamente el cristianismo dogmático en oposición al helenismo pagano, el naturalismo y el secularismo.

Pese al indudable carácter conservador de la Reforma, su rebelión contra la Iglesia fue un acto revolucionario sin precedentes en la cultura occidental, no sólo como insurgencia social y política contra el papado de Roma y la jerarquía eclesiástica, con el apoyo que los reformados recibieron de gobernantes seculares de Alemania y otros países, sino, y ante todo, como afirmación de la conciencia individual contra el marco de las creencias, el ritual y la estructura organizativa establecidos por la Iglesia, pues la cuestión fundamental de la Reforma atañía a la ubicación de la autoridad religiosa. Desde el punto de vista protestante, ni el Papa ni los concilios de la Iglesia poseían la competencia espiritual necesaria para definir la creencia religiosa. Lutero enseñaba, en cambio, el «sacerdocio de todos los creyentes»: la autoridad religiosa residía, en última instancia y de forma decisiva, en cada cristiano individual y en su lectura e interpretación de la Biblia de acuerdo con su propia conciencia privada, en el contexto de su relación per-

sonal con Dios. La presencia del Espíritu Santo, en toda su directamente inspiradora libertad, debía reafirmarse en todo cristiano contra las paralizantes constricciones de la Iglesia Romana. Lo que constituía la verdadera experiencia cristiana era la respuesta interior del creyente individual a la gracia de Cristo, y no la complicada maquinaria eclesial del Vaticano.

La propia intrepidez de la confrontación individual de Lutero con Dios le reveló tanto la omnipotencia de Dios como su misericordia. Las dos características opuestas del protestantismo –la independencia del yo humano y la omnipotencia divina– estaban inextricablemente interconectadas. De ahí que la Reforma fomentara la autoafirmación del individuo en dos sentidos: a solas fuera de la Iglesia, y a solas directamente ante Dios. Las apasionadas palabras de Lutero ante la Dieta imperial constituyen un nuevo manifiesto de libertad religiosa personal:

> Mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios. Si no se me demuestra por las Escrituras y por razones claras (no acepto la autoridad de papas y concilios, pues se contradicen), no puedo ni quiero retractar nada, pues ir contra la conciencia es tan peligroso como errado. Que Dios me ayude. Amén.

La Reforma constituyó una nueva y decisiva afirmación de individualismo rebelde –de conciencia personal, de «libertad cristiana», de juicio crítico íntimo contra la autoridad monolítica de la Iglesia institucional– y dio nuevo impulso al alejamiento renacentista respecto de la Iglesia y el carácter medievales. Aunque el conservador sesgo judaico de la Reforma fue una reacción contra los elementos helénicos y paganos del Renacimiento, en otro nivel la declaración revolucionaria de autonomía personal de la Reforma sirvió como continuación del impulso renacentista, y en este sentido fue un elemento intrínseco, aunque parcialmente antitético, del fenómeno renacentista en su conjunto. Una época que fue testigo tanto del Renacimiento como de la Reforma fue, necesariamente, una época revolucionaria; tal vez a ese prometeico *Zeitgeist* se deba precisamente que la fuerza de la rebelión luterana se propagara rápidamente mucho más allá de lo que el mismo Lute-

ro había previsto o incluso deseado. Al fin y al cabo, la Reforma sólo fue una expresión particularmente sobresaliente de una transformación cultural mucho mayor del pensamiento y la actitud espiritual occidentales.

Nos encontramos aquí con la otra extraordinaria paradoja de la Reforma. En efecto, aunque intensa e inequívocamente religiosa en su naturaleza, produjo en la cultura occidental efectos profundamente secularizadores, y por vías variadas que se reforzaban mutuamente. Al derrocar la autoridad teológica de la Iglesia católica, que era el tribunal supremo e internacionalmente reconocido en materia de dogma religioso, la Reforma abrió la vía al pluralismo religioso en Occidente, luego al escepticismo y, por último, a una completa quiebra de la cosmovisión cristiana, hasta entonces relativamente homogénea. Aun cuando diversas autoridades protestantes intentaran reinstituir su forma particular de creencia cristiana como la verdad dogmática suprema y la única correcta, la primera premisa de la Reforma de Lutero (el sacerdocio de todos los creyentes y la autoridad de la conciencia individual en la interpretación de las Escrituras) minó necesariamente el éxito duradero de cualquier esfuerzo por imponer nuevas ortodoxias. Una vez que se había dejado atrás a la Madre Iglesia, no pudo considerarse legítima ninguna nueva afirmación de infalibilidad. La consecuencia inmediata de la liberación respecto de la vieja matriz fue una manifiesta liberación de fervorosa religiosidad cristiana, lo que impregnó de renovado significado espiritual y poder carismático la vida de las nuevas congregaciones protestantes. Sin embargo, a medida que el tiempo pasaba, el protestante medio, ya no encerrado en el vientre católico de la gran ceremonia, de la tradición histórica y de la autoridad sacramental, quedó relativamente menos protegido de los avatares de la duda privada y del pensamiento secular. A partir de Lutero, la creencia del creyente carecía cada vez más de apoyo exterior y las facultades críticas del intelecto occidental se hacían cada vez más agudas.

Además, Lutero se había educado en la tradición nominalista, lo cual le había hecho desconfiar del intento de los primeros escolásticos por tender un puente de teología racional

entre la razón y la fe. Para Lutero no había «revelación natural» que se debiera a la razón humana en su conocimiento y análisis del mundo natural. Lutero consideraba, al igual que Ockham, que la razón humana natural distaba tanto de la comprensión de la voluntad y la salvación gratuita de Dios que los intentos racionalistas que los escolásticos realizaron en ese sentido le parecían absurdamente presuntuosos. No era posible ninguna auténtica coherencia entre la mente secular y la verdad cristiana, pues para el sentido común el sacrificio de Cristo en la cruz era una locura. Únicamente la Biblia podía suministrar al hombre el conocimiento seguro y salvador de la senda de Dios. Estas afirmaciones tuvieron consecuencias tan importantes como inesperadas para la mentalidad moderna y su comprensión del mundo natural.

La restauración que hizo la Reforma de una teología predominantemente bíblica, opuesta a la teología escolástica, contribuyó a expurgar de la mentalidad moderna las nociones helénicas que preconizaban una naturaleza llena de racionalidad divina y causas finales. El protestantismo, pues, revolucionó el contexto teológico y consolidó el alejamiento de la perspectiva del escolasticismo clásico, que había empezado con Ockham y que fomentaba el desarrollo de una nueva ciencia de la naturaleza. La distinción más acusada que realizaron los reformados entre Creador y criatura (tanto entre la inescrutable voluntad de Dios y la inteligencia finita del hombre como entre la trascendencia de Dios y la contingencia del mundo) permitió a la mentalidad moderna abordar el mundo con un nuevo sentido del carácter mundano de la naturaleza, con sus propios principios de orden, que podían, tal vez, no corresponder directamente a los supuestos lógicos del hombre acerca del gobierno divino de Dios. La limitación de la mente humana a un conocimiento exclusivo de este mundo tal como proponían los reformados, fue precisamente el requisito previo para la apertura del conocimiento. Dios había creado el mundo graciosa y libremente, y lo había hecho completamente distinto de su divinidad infinita. De ahí que ahora se pudiera aprehender y analizar el mundo de acuerdo con sus peculiares procesos materiales, desprovistos de referencia directa a Dios y a su realidad trascendente, y no ya de acuerdo

con su supuesta participación sacramental en modelos divinos estáticos, a la manera del pensamiento neoplatónico y escolástico.

Al desencantar de divinidad inmanente el mundo, completando así el proceso de destrucción del animismo pagano que ya había comenzado con el cristianismo, la Reforma facilitó la revisión radical que culminaría con la ciencia moderna. Por tanto, estaba expedito el camino hacia una visión cada vez más naturalista del cosmos, que pasaría primero por el lejano Creador racionalista del deísmo para culminar con el agnosticismo secular en la eliminación de toda realidad sobrenatural. A este proceso también contribuyó la renovación, por parte de la Reforma, del bíblico sometimiento de la naturaleza al dominio del hombre tal como se encuentra en el Génesis, fomentando así en el hombre el sentimiento de que era un sujeto cognoscente en oposición al objeto de la naturaleza y de que contaba con autorización divina para el ejercicio de su soberanía sobre el mundo natural. Así como se afirmaba la magnitud y la distinción de Dios respecto de su creación, así también se afirmaba la magnitud y la distinción del hombre respecto del resto de la naturaleza. El someter a la naturaleza en beneficio del hombre podía considerarse un deber religioso que, finalmente, adoptaría una dimensión secular propia en el sentido de autoestima y autonomía del hombre, que iban a continuar acrecentándose en el curso de la era moderna.

Un efecto posterior y análogamente ambiguo de la Reforma sobre el espíritu moderno fue una nueva actitud ante la verdad. Desde el punto de vista católico, las verdades más profundas se revelaron primero divinamente tal como están registradas en la Biblia, para convertirse luego en la base de un crecimiento continuado de la verdad en la tradición de la Iglesia, y cada generación de teólogos cristianos, inspirada en el Espíritu Santo, actuaba creadoramente sobre esa tradición y forjaba una doctrina cristiana más profunda. De modo muy parecido a como el intelecto activo de Tomás de Aquino recogía impresiones sensoriales para formar conceptos inteligibles a partir de ellas, el intelecto activo de la Iglesia recogía la tradición básica para producir formulaciones más penetrantes de verdad espiritual. Sin embargo, desde el punto de vista protes-

tante, la verdad residía, final y objetivamente, en la Palabra revelada de Dios, y la fidelidad a esa verdad inalterable era lo único que podía producir certeza teológica. La tradición católica romana, desde el punto de vista protestante, era un ejercicio prolongado de distorsión subjetiva cada vez más grave de aquella verdad primordial. La «objetividad» católica no era otra cosa que el establecimiento de doctrinas adecuadas a las exigencias subjetivas del catolicismo, no a la sacrosanta verdad exterior de la Palabra. Y la mentalidad católica se había distorsionado particularmente debido a su integración de la filosofía griega, sistema de pensamiento intrínsecamente ajeno a la verdad bíblica.

La reclamación protestante de la inalterable Palabra de Dios presente en la Biblia reforzó el énfasis que ponía el naciente pensamiento en la nueva necesidad de descubrir la verdad objetiva neutral, al margen de los prejuicios y distorsiones de la tradición. De ahí que sirviera de sostén al crecimiento de una mentalidad científica crítica. Semejante pasión por la verdad desinteresada (comparar sin temor doctrinas sólidamente establecidas, someter todas las creencias a renovadas críticas y a la comprobación directa, enfrentarse abiertamente con la realidad objetiva sin la mediación de presupuestos tradicionales ni de autoridades establecidas) se convirtió en parte de la mentalidad protestante y del pensamiento moderno en general. Pero con el tiempo la Palabra misma quedaría sometida a ese nuevo espíritu crítico, y el secularismo terminaría por imponerse.

El mismo fundamento de la llamada de los reformados a la verdad objetiva iba a provocar su colapso dialéctico. La insistencia de Lutero en el significado literal de las Escrituras como única base de conocimiento de la creación divina introduciría en el pensamiento moderno una tensión imposible de sostener cuando se enfrentara a las revelaciones inequívocamente ajenas a la Biblia que pronto iba a establecer la ciencia secular. Había que sostener, al mismo tiempo, dos verdades contradictorias, o al menos incoherentes: una religiosa y otra científica. La Biblia de los fundamentalistas haría insalvable el abismo entre fe y razón que tanto tiempo llevaba ya profundizándose en el espíritu occidental a medida que intentaba

acomodarse a la ciencia. La fe cristiana tenía raíces demasiado profundas como para que resultara fácil deshacerse de ella por completo, pero tampoco era posible negar los descubrimientos científicos. Finalmente, estos últimos superarían con mucho a la fe tanto en significado intelectual como en alcance práctico. A lo largo de este proceso de cambio, la «fe» de Occidente se reajustaría radicalmente y se pasaría al bando triunfador. A largo plazo, la celosa afirmación de una religiosidad basada en la Biblia colaboraría a desarrollar su antítesis mundana.

Pero la Reforma aún tuvo sobre el espíritu moderno otra consecuencia hostil a la ortodoxia cristiana. El llamamiento de Lutero a la primacía de la respuesta religiosa individual habría de llevar, de manera gradual pero inexorable, al sentimiento de interioridad de la realidad religiosa propio del espíritu moderno, el individualismo final de la verdad y el papel decisivo del sujeto personal en la determinación de la verdad. A medida que pasaba el tiempo, la doctrina protestante de la justificación a través de la fe del individuo en Cristo parecía cargar el acento más en la fe del individuo que en Cristo, que es como decir más en la importancia personal de las ideas que en su validez externa. El yo se convertía, cada vez más, en medida de las cosas, se autodefinía y se autolegislaba. La verdad resultaba ser «verdad-tal-como-la-experimenta-el-yo». De esta manera, el camino que había abierto Lutero pasaría por el pietismo, la filosofía crítica kantiana y el idealismo filosófico romántico, para desembocar finalmente en el pragmatismo filosófico y el existencialismo de finales de la era moderna.

La Reforma también se secularizó en su reajuste de lealtades personales. La Iglesia Católica Romana había mantenido una alianza general, aunque a veces controvertida, de prácticamente todos los europeos. Pero al triunfo de la Reforma contribuyó en gran medida el que coincidiese con el poderoso surgimiento del nacionalismo secular y con la rebelión germana contra el papado y el Sacro Imperio Romano, sobre todo contra los intentos de este último de afirmar su autoridad en toda Europa. La Reforma selló la derrota definitiva de la ambición y el sueño universales del Imperio católico. El

fortalecimiento resultante de las diversas naciones y estados separados de Europa desplazaba ahora el antiguo ideal de unidad del cristianismo occidental, mientras que una competencia de intensa agresividad marcaba el nuevo orden. No había ya poder superior, ni internacional ni espiritual, ante el que tuvieran que responder todos los estados individuales. Además, las lenguas nacionales, cuyo desarrollo habían estimulado las literaturas renacentistas, se reforzaron frente al latín, que era la lengua culta universal anterior, mediante las obligadas nuevas traducciones de la Biblia en lenguas vernáculas, en especial la alemana de Lutero y la inglesa que el rey Jacobo encomendó a una comisión especial. El estado secular individual se convertía en la unidad definitoria tanto de la autoridad cultural como de la política. La matriz católica medieval que unificaba Europa se había desintegrado.

No menos significativos fueron los complejos efectos de la Reforma sobre la dinámica político-religiosa, tanto en el Estado como en el seno mismo del individuo. Con gobernantes seculares que definían la religión de sus respectivos territorios, la Reforma transfería el poder de la Iglesia al Estado en el orden internacional, precisamente de la misma manera en que la había transferido del sacerdote al laico. Y puesto que muchos de los principales monarcas prefirieron seguir siendo católicos, sus continuos intentos de centralizar y dar carácter absoluto al poder político movieron al protestantismo a aliarse con los centros de resistencia (aristócratas, clero, universidades, provincias, ciudades) que trataban de mantener o incrementar su independencia. De ahí que la causa del protestantismo se asociara a la causa de la libertad política. El nuevo sentido de la responsabilidad religiosa personal ante uno mismo y del sacerdocio de todos los creyentes que proclamaba la Reforma también incitó el desarrollo del liberalismo y los derechos individuales. Al mismo tiempo, la fragmentación religiosa de Europa promovía necesariamente una nueva diversidad intelectual y religiosa. Todos estos factores tuvieron una serie de consecuencias políticas y sociales cada vez más secularizantes: en primer lugar, el establecimiento de iglesias individuales identificadas con el Estado, luego la división de Iglesia y Estado, la tolerancia religiosa y, finalmente, el pre-

dominio de la sociedad secular. A partir de la extremada falta de liberalidad que caracterizaba a la religiosidad de la Reforma, terminó por surgir el tolerante liberalismo pluralista de la Edad Moderna.

La Reforma tuvo todavía otros efectos inesperados y paradójicos. A pesar de la agustiniana degradación del poder espiritual inherente al hombre que sostuvieron los reformados, éstos también dieron un nuevo valor a la vida humana en este mundo dentro del ordenamiento cristiano. Cuando Lutero eliminó la división jerárquica tradicional entre lo clerical y lo laico y, en flagrante desafío al derecho católico, decidió casarse con una ex monja y ser padre de familia, dotó a las actividades y relaciones de la vida ordinaria de un sentido religioso sobre el que la Iglesia católica no había llamado la atención hasta entonces. El matrimonio santo sustituyó a la castidad como ideal cristiano. La vida doméstica, la educación de los hijos, el trabajo mundano y las tareas de la vida cotidiana se proponían más explícitamente como áreas importantes en las que el espíritu podía desarrollarse y profundizarse. Ahora, ocupación sagrada era todo tipo de trabajo profesional, y no ya únicamente el monaquismo, como en la Edad Media. Según Calvino, la vocación mundana de un cristiano debía perseguirse con fervor espiritual y moral a fin de realizar el Reino de Dios en la Tierra. No debía considerarse el mundo como expresión inevitable de la voluntad de Dios, para aceptarlo pasivamente con piadosa sumisión, sino como la arena en la que el principal deber religioso consistía en cumplir con la voluntad de Dios por medio del cuestionamiento y el cambio en todos los aspectos de la vida, en todas las instituciones sociales y culturales, a fin de contribuir a la constitución de la comunidad cristiana.

Sin embargo, con el tiempo esta exaltación religiosa de lo secular adoptaría un carácter autónomo y marginal a la religión. El matrimonio, por ejemplo, libre del control de la Iglesia como sacramento católico y regulado ahora por el derecho civil, se convirtió en un contrato esencialmente secular, susceptible de perder su carácter sacramental. En una escala social más amplia, el llamamiento protestante a tomar más en serio este mundo, revisar la sociedad y acoger el cambio, sir-

vió para superar la antipatía religiosa tradicional tanto hacia este mundo como hacia el cambio y, en consecuencia, brindó a la embrionaria psique moderna el espaldarazo religioso y la reestructuración interna que le hacían falta para impulsar el progreso de la modernidad y el liberalismo en múltiples esferas, desde la política a la científica. Este poderoso esfuerzo por transformar el mundo no sólo se volvió autónomo de su motivación originariamente religiosa, sino que acabó oponiéndose activamente al baluarte de la religión misma, en cuanto que una forma más, y particularmente profunda, de opresión a superar.

También fueron evidentes las importantes consecuencias sociales de la Reforma en su compleja relación con el desarrollo económico de las naciones europeas septentrionales. La afirmación protestante de disciplina moral y la sagrada dignidad del trabajo de cada uno en el mundo parecen haberse combinado con una peculiaridad de la creencia calvinista en la predestinación, por la cual el cristiano esforzado (y angustiado), privado del recurso del católico a la justificación sacramental, podía encontrar signos de hallarse entre los elegidos si era capaz de aplicarse incesante y fructíferamente al trabajo disciplinado y a su vocación mundana. La productividad material fue a menudo el resultado de ese esfuerzo, que, constituido por la exigencia puritana de renunciamiento ascético al placer egoísta y al gasto frívolo, se prestaba fácilmente a la acumulación de capital.

Mientras que la búsqueda del éxito comercial había sido tradicionalmente considerada una amenaza a la vida religiosa, ahora se reconocía que ambas se beneficiaban mutuamente. A veces, la doctrina religiosa sufría transformaciones o intensificaciones selectivas de acuerdo con el talante social y económico predominante. En el término de unas cuantas generaciones, la ética protestante del trabajo, junto con la continua emergencia de un individualismo móvil y afirmativo, había desempeñado un papel de primer orden al estimular el crecimiento de una clase media en auge económico y ligada al surgimiento del capitalismo. Este último, que ya se había desarrollado en las ciudades-estado italianas del Renacimiento, recibió el nuevo impulso de muchos otros factores: la acumu-

lación de riquezas del Nuevo Mundo, la apertura de nuevos mercados, el aumento de la población, las nuevas estrategias financieras, los nuevos desarrollos de la organización y la tecnología industriales. Con el tiempo, gran parte de la disciplina protestante, originariamente de orientación espiritual, se centró en intereses más seculares y en las recompensas que proporcionaba la productividad. Fue así como el celo religioso cedió ante el vigor económico, que continuó progresando por sí mismo.

La Contrarreforma, por su parte, produjo también desarrollos imprevistos en una dirección opuesta a la pretendida. La cruzada de la Iglesia católica para reformarse y oponerse a la expansión del protestantismo adoptó muchas formas, desde el renacimiento de la Inquisición a las reformas prácticas y los escritos místicos de Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Pero la Contrarreforma fue encabezada principalmente por los jesuitas, orden católica que se fundó con un carácter de lealtad militante al Papa y que atrajo a una considerable cantidad de hombres de firme voluntad y refinamiento intelectual. Entre otras actividades en el mundo secular, especialmente proyectadas para cumplir con su misión católica, y que iban del heroico trabajo misionero de ultramar a la asidua censura y la intriga política en las cortes de Europa, los jesuitas asumieron la responsabilidad de educar a la juventud, sobre todo a la de las clases gobernantes, a fin de forjar una nueva elite católica. Sin embargo, su estrategia educativa no implicaba sólo la enseñanza de la fe y la teología católicas, sino también todo el programa humanístico del Renacimiento y la era clásica (griego y latín, retórica, lógica y metafísica, ética, ciencia y matemáticas, música e, incluso, artes caballerescas de ataque y de defensa), todo ello al servicio del desarrollo de un culto «soldado de Cristo»: un cristiano moralmente disciplinado, con educación liberal e inteligencia crítica, capaz de vencer en astucia y sabiduría a los herejes protestantes y aumentar más aún la gran tradición occidental de enseñanza católica.

Los jesuitas fundaron centenares de instituciones educativas en toda Europa. No tardaron los protestantes en responder, pues sus líderes albergaban análoga preocupación por la

necesidad de educar a los fieles. En consecuencia, durante los dos siglos siguientes se apoyó ampliamente la tradición humanística clásica basada en la *paideia* griega, la cual brindó una nueva fuente de unidad cultural a una clase culta europea cada vez más numerosa, precisamente cuando se fragmentaba la antigua fuente cristiana. Pero un programa tan liberal, que exponía con elocuencia a los estudiantes una multitud de puntos de vista, tanto paganos como cristianos, y que inculcaba disciplinadamente en ellos una racionalidad crítica, no podía sino producir en los europeos cultos una decidida tendencia al pluralismo intelectual, el escepticismo e incluso a la revolución. No fue casual que Galileo, Descartes, Voltaire y Diderot fueran educados por jesuitas.

Precisamente en esto reside el último y más radical efecto secularizador debido a la Reforma. Con la rebelión de Lutero, la matriz medieval del cristianismo se dividió en dos partes, y luego en muchas más, para iniciar a continuación una aparente destrucción de sí misma a medida que las nuevas divisiones luchaban entre sí en toda Europa con furia desenfrenada. El caos resultante en la vida intelectual y cultural de Europa fue profundo. Las guerras de religión reflejaron violentas disputas entre sectas religiosas, que se multiplicaban de manera imparable, sobre qué concepción de la verdad absoluta debía prevalecer. Urgía la necesidad de una visión clarificadora y unificadora capaz de trascender conflictos religiosos irresolubles. En medio de este agitado torbellino metafísico se inició y se desarrolló la Revolución Científica hasta imponerse por completo en el espíritu occidental.

LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

Copérnico

La Revolución Científica fue la expresión final del Renacimiento y, al mismo tiempo, su contribución definitiva a la cosmovisión moderna. Copérnico, que había nacido en Polonia y se había educado en Italia, vivió en la época de

mayor esplendor del Renacimiento. A pesar de estar destinada a convertirse en principio indiscutido del pensamiento moderno, la afirmación central de su visión del mundo era impensable, a la sazón, para la mayoría de los europeos. La concepción copernicana fue, más que ningún otro factor en particular, lo que provocó y simbolizó la ruptura drástica y fundamental de la Edad Moderna respecto del universo antiguo y medieval.

Copérnico buscó una solución nueva al viejo problema de los planetas: la explicación de los movimientos planetarios aparentemente erráticos por medio de una fórmula matemática sencilla, clara y elegante. Para recapitular, recordemos que las soluciones que propusieran Ptolomeo y todos sus sucesores, todas ellas basadas en el cosmos geocéntrico de Aristóteles, habían requerido el empleo de una cantidad cada vez mayor de artilugios matemáticos (deferentes, epiciclos mayores y menores, ecuantes, excéntricas) para dar sentido a las posiciones observadas mientras se mantenía la antigua regla del movimiento circular uniforme. Cuando el movimiento de un planeta no parecía describir un círculo, se agregaba otro círculo más pequeño sobre el cual se suponía que se movía el planeta, a la vez que continuaba haciéndolo según el círculo mayor. Las discrepancias ulteriores se resolvían mediante la composición de los círculos, el desplazamiento de sus centros respectivos y la postulación de otro centro respecto del cual el movimiento resultaba uniforme, y así sucesivamente. Cada nuevo astrónomo, al enfrentarse al descubrimiento de irregularidades que contradecían el esquema básico, intentaba resolver dichas irregularidades agregando nuevos refinamientos: aquí, otro epiciclo; allá, otra excéntrica.

Al llegar al Renacimiento, la estrategia ptolemaica había producido, en palabras de Copérnico, un «monstruo», esto es, una concepción sobrecargada y sin ninguna elegancia, que, pese a todos los complicados artilugios correctores *ad hoc* que se habían añadido, no lograba explicar o predecir con precisión fiable las posiciones planetarias observadas. La economía conceptual originaria del modelo de Ptolomeo había desaparecido. Además, diferentes astrónomos griegos, árabes y europeos utilizaban métodos y principios distintos, diferentes

combinaciones de epiciclos, excéntricas y ecuantes, de manera tal que en ese momento había una confusa multiplicidad de sistemas de base ptolemaica. La ciencia autonómica, carente por completo de homogeneidad teórica, estaba plagada de incertidumbre. Además, la acumulación de observaciones desde la época de Ptolomeo había puesto de manifiesto divergencias cada vez más graves y abundantes respecto de las predicciones ptolemaicas, de modo que Copérnico creyó injustificable el añadido de ninguna modificación más al sistema. A fuerza de mantener obcecadamente los supuestos antiguos, los astrónomos habían terminado por no poder calcular con precisión los movimientos reales de los cuerpos celestes. Copérnico decidió que la astronomía clásica debía contener algún error esencial, o incluso basarse en un error esencial.

A la Europa del Renacimiento le urgía un calendario mejor, y la Iglesia, para la cual el calendario era indispensable tanto en cuestiones administrativas como litúrgicas, emprendió su reforma. Esa reforma dependía de la precisión astronómica. Copérnico, cuando se le pidió que aconsejara al papado sobre este problema, respondió que el estado de confusión que existía en torno a la ciencia astronómica impedía cualquier reforma inmediata efectiva. La gran competencia técnica de Copérnico como astrónomo y como matemático lo capacitó para reconocer las inadecuaciones de la cosmología del momento. Sin embargo, eso sólo no lo hubiera obligado a inventar un nuevo sistema. Cualquier otro astrónomo con la misma competencia hubiera considerado intrínsecamente insoluble el problema de los planetas, demasiado complejo e imposible de asimilar a sistema matemático alguno. Lo que impulsó y guió a Copérnico en el sentido de la innovación fue, por encima de todo, su participación en la atmósfera intelectual del neoplatonismo renacentista y, en particular, su adhesión a la convicción pitagórica de que la naturaleza era, en última instancia, comprensible en términos matemáticos simples y armoniosos de cualidad trascendente y eterna. El Creador divino, cuyas obras eran por doquier buenas y ordenadas, no podía haberse descuidado precisamente con los cielos.

Estimulado por tales consideraciones, Copérnico revisó concienzudamente toda la literatura científica antigua a la que

consiguió tener acceso, gran parte de la cual estaba disponible entonces gracias al renacimiento humanista y al traslado a Occidente de los manuscritos griegos depositados en Constantinopla. Copérnico descubrió así que varios filósofos griegos, sobre todo los pitagóricos y los de fondo platónico, habían propuesto una Tierra móvil, si bien ninguno de ellos había extraído todas las conclusiones astronómicas y materiales de tal hipótesis. De ahí que la concepción geocéntrica de Aristóteles no fuera la única digna de veneración. Armado con este sentido de parentesco con una tradición antigua inspirada en la exaltada concepción neoplatónica del Sol, y sostenida luego por las críticas escolásticas a la física aristotélica, Copérnico formuló la hipótesis de un universo heliocéntrico con una Tierra de naturaleza planetaria, y sacó matemáticamente de ello las implicaciones pertinentes.

A pesar de la aparente absurdidad de la innovación, su aplicación culminó en un sistema que Copérnico creyó cualitativamente mejor que el de Ptolomeo. El modelo heliocéntrico explicaba sin dificultad el aparente movimiento diario de los cielos y el movimiento anual del Sol como consecuencia de la rotación diaria de la Tierra sobre su eje y de su revolución anual alrededor del Sol central. La apariencia de movimiento del Sol y las estrellas podía entonces reconocerse como una ilusión cuya causa eran los propios movimientos de la Tierra. Los grandes movimientos celestes, por tanto, no eran otra cosa que una proyección del movimiento de la Tierra en sentido contrario. A la objeción tradicional que sostenía que una Tierra móvil sería por sí misma un motivo de perturbación, Copérnico respondió que la teoría geocéntrica necesitaba un movimiento aún más rápido de los cielos inmensamente grandes, lo cual constituía una perturbación evidentemente peor.

Un sistema heliocéntrico parecía resolver con mayor elegancia gran cantidad de problemas particulares que habían obsesionado durante mucho tiempo a la tradición ptolemaica. Los movimientos aparentemente retrógrados y progresivos de los planetas en relación con las estrellas fijas y sus diversos grados de brillo, para cuya explicación los astrónomos habían apelado a una infinidad de ingeniosos recursos matemáticos,

podían entenderse más sencillamente como resultado de la contemplación de esos planetas desde una Tierra móvil, lo cual producía las apariencias retrógradas sin necesidad de la hipótesis de epiciclos mayores. Una Tierra en movimiento automáticamente haría que las órbitas planetarias regulares alrededor del Sol parecieran al observador terrestre movimientos irregulares alrededor de la Tierra. Tampoco se necesitaban ya los ecuantes, un artilugio ptolemaico que Copérnico encontró particularmente objetable desde el punto de vista estético, pues violaba la regla del movimiento circular uniforme. La nueva ordenación de los planetas que propuso Copérnico a medida que éstos se alejaban del Sol –Mercurio, Venus, la Tierra y la Luna, Marte, Júpiter y Saturno– sustituía el orden geocéntrico tradicional y proporcionaba una solución simple y coherente al problema, hasta entonces mal resuelto, de las razones por las cuales Mercurio y Venus aparecen siempre junto al Sol. La explicación de estos y otros problemas semejantes sugirieron de un modo muy penetrante a Copérnico la superioridad de la teoría heliocéntrica sobre el sistema ptolemaico. Se salvaban las apariencias (aun cuando sólo fuera aproximadamente) y con mayor elegancia conceptual. Pese a la fuerza de la evidencia en sentido contrario, por no hablar de los casi dos mil años de tradición científica, Copérnico estaba convencido de que la Tierra realmente se movía.

Tras redactar una primera y breve versión manuscrita de su tesis, el *Commentariolus*, Copérnico la hizo circular entre sus amigos ya en 1514. Dos décadas después, en Roma y ante el Papa, tuvo lugar una disertación sobre los principios del nuevo sistema, que contó con la aprobación del pontífice. Luego se realizó un pedido formal de publicación. Sin embargo, durante toda su vida Copérnico se abstuvo de la plena publicación de su extraordinaria idea. (Más tarde, en el prefacio a *De Revolutionibus*, dedicado al Papa, Copérnico confesó su repugnancia a dar a conocer públicamente su percepción de los misterios de la naturaleza, a fin de preservarlos del reproche de los no iniciados, para lo cual invocaba la práctica pitagórica del secreto estricto acerca de esas cuestiones.) Pero sus amigos, y en particular su discípulo más cercano, Rhe-

ticus, insistieron hasta que finalmente este último llevó el manuscrito completo a Alemania a fin de que fuese impreso. Un ejemplar de la obra publicada llegó a manos de Copérnico el último día de su vida, en el año 1543.

Pero ese día, e incluso durante varias décadas, en Europa no aparecieron señales que indicasen que acababa de comenzar una revolución sin precedentes en la cosmovisión occidental. Para la mayoría de los que habían oído hablar de ella, la nueva concepción era tan contradictoria con la experiencia cotidiana, tan patentemente falsa, que no requería discusión seria. Pero cuando un puñado de astrónomos de gran formación comenzó a encontrar persuasivo el argumento de Copérnico, la oposición empezó a hacerse oír; las polémicas más intensas se debieron a las implicaciones que la nueva cosmología tenía para la religión.

La reacción religiosa

Al comienzo, la oposición no provino de la Iglesia católica. Copérnico era un canónigo que gozaba de una buena posición en una catedral católica, así como un consultor apreciado de la Iglesia de Roma. Entre los amigos que le urgían la publicación de su obra se hallaban un obispo y un cardenal. Después de la muerte de Copérnico, las universidades no se privaron de emplear el *De Revolutionibus* en las clases de astronomía. Además, un nuevo calendario gregoriano instituido por la Iglesia se basaba en cálculos realizados sobre la base del sistema copernicano. Esta aparente flexibilidad no era en absoluto extraña, pues durante la mayor parte de la baja Edad Media y el Renacimiento el catolicismo había dejado un amplio campo a la especulación intelectual. En verdad, esa amplitud constituyó una fuente importante de la crítica protestante a la Iglesia. A juicio de los protestantes, la Iglesia, al tolerar e incluso alentar la exploración de la filosofía, la ciencia y el pensamiento secular de la antigua Grecia, incluida la metafórica interpretación helenística de las Sagradas Escrituras, había permitido la contaminación del cristianismo puro y de la verdad literal de la Biblia.

Fue el antagonismo de los reformadores protestantes el que primero y con mayor fuerza surgió. Era comprensible, ya que la hipótesis copernicana contradecía varios pasajes de las Sagradas Escrituras relativos a la inmovilidad de la Tierra, y la Biblia era para el protestantismo la única autoridad absoluta. El haber permitido que la ciencia humana cuestionara la revelación bíblica era precisamente el sofisma interpretativo y el tipo de arrogancia intelectual helenizante que los reformadores más aborrecían de la cultura católica. Por tanto, los protestantes reconocieron muy pronto la amenaza que encerraba la astronomía copernicana y se apresuraron a condenar semejante impiedad. Aun antes de la publicación de *De Revolutionibus*, Lutero dijo que Copérnico era un «astrólogo advenedizo» que alentaba el loco deseo de invertir toda la ciencia de la astronomía, en flagrante contradicción con la Santa Biblia. Pronto se unieron a Lutero otros reformadores, como Melanchthon y Calvino, algunos de los cuales recomendaban las medidas más severas para eliminar esa perniciosa herejía. Citando un pasaje de los Salmos («El mundo también está establecido y no se lo puede mutar»), Calvino preguntaba: «¿Quién se atreverá a colocar la autoridad de Copérnico por encima de la del Espíritu Santo?». Cuando Rheticus llevó el manuscrito de Copérnico a Nuremberg para su publicación, la oposición de los reformadores lo obligó a ir a otro sitio. Incluso en Leipzig, donde dejó el libro al protestante Osiander para que lo publicara, éste insertó, sin conocimiento de Copérnico, un prefacio anónimo en el que afirmaba que la teoría heliocéntrica sólo era un método cómodo de computación y no debía ser tomada seriamente como explicación realista de los cielos.

El ardid quizá salvara la publicación, pero Copérnico hablaba realmente en serio, como lo revelaba una lectura atenta del texto. Y en la época de Galileo, a comienzos del siglo XVII, la Iglesia católica, ya con un nuevo sentido de la necesidad de la ortodoxia doctrinaria, se sintió compelida a adoptar una actitud definitiva contra la hipótesis copernicana. Mientras que unos siglos atrás Tomás de Aquino y los antiguos Padres de la Iglesia habían estado dispuestos a aceptar una interpretación metafórica de los pasajes bíblicos, elimi-

nando así la aparente contradicción con la ciencia, la literalidad enfática de Lutero y sus seguidores provocaba ahora esa misma actitud en la Iglesia católica. Ambos bandos en disputa deseaban asegurarse una solidez sin fisuras en lo tocante a la revelación bíblica.

Además, por asociación, la condena del filósofo místico y astrónomo neoplatónico Giordano Bruno acababa de afectar gravemente la reputación del copernicanismo. Bruno había promulgado ampliamente una versión mejorada de la teoría heliocéntrica como parte integrante de su filosofía esotérica, pero luego la Inquisición lo juzgó y lo ejecutó por opiniones teológicas herejes. Su creencia de que la Biblia debía obedecerse más por sus enseñanzas morales que por su astronomía y que todas las religiones y filosofías debían coexistir en tolerancia y mutua comprensión había sido recibida con escaso entusiasmo por la Inquisición. En la recalentada atmósfera de la Contrarreforma, tales puntos de vista en el mejor de los casos eran mal vistos, y en el caso de Bruno, cuyo carácter era tan firme como heterodoxas sus ideas, resultaron escandalosos. Por cierto, el hecho de que el mismo hombre que había sostenido puntos de vista heréticos sobre la Trinidad y otras cuestiones teológicas vitales hubiera enseñado también la teoría copernicana, no podía acarrear nada bueno para esta última. Después de la muerte de Bruno en la hoguera en el año 1600 (aunque no por sus teorías heliocéntricas), el copernicanismo parecía una teoría más peligrosa, tanto a las autoridades religiosas como a los filósofos-astrónomos, en cada caso por diferentes razones.

Sin embargo, la nueva teoría no sólo entraba en conflicto con fragmentos bíblicos, sino que, además, era evidente que constituía una amenaza fundamental a la totalidad del edificio cristiano de astronomía, teología y moral. Desde que los escolásticos y Dante hicieran suya la ciencia griega y le infundieran un significado religioso, la cosmovisión cristiana estuvo siempre inextricablemente ligada a un universo geocéntrico aristotélico-ptolemaico. La dicotomía esencial entre el reino celestial y el reino terrenal; la gran estructura cosmológica de Cielo, Infierno y Purgatorio; las esferas planetarias rotatorias con ejércitos de ángeles; el trono celestial de Dios por encima

de todo; el drama moral de la vida humana en su particular posición de eje central entre el cielo espiritual y la Tierra corpórea: la nueva teoría ponía en tela de juicio todo eso, o directamente lo aniquilaba. Aun dejando de lado la elaborada superestructura medieval, esta innovación astronómica impugnaba incluso los principios elementales de la religión cristiana. En efecto, si en verdad la Tierra se movía, no podía seguir siendo el centro fijo de la Creación divina y de su plan de salvación; ni podía el hombre ser el foco central del cosmos. La absoluta originalidad y el significado de la intervención de Cristo en la historia humana parecían requerir una originalidad y un significado correspondientes para la Tierra. Parecía estar en juego el significado de la Redención misma, acontecimiento fundamental de la historia humana y de la historia universal. Ser copernicano equivalía, al parecer, a ser ateo. A ojos de los consejeros papales, el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* de Galileo, aplaudido ya en toda Europa, amenazaba con producir en la mente cristiana efectos más graves aún que los que produjeran «Lutero y Calvino juntos».

Ante tal contradicción entre la religión y la ciencia –una ciencia incipiente–, las autoridades religiosas no abrigaron ninguna duda sobre cuál era el sistema que debía prevalecer. Consciente de las peligrosas consecuencias teológicas de la astronomía copernicana y conducida a la dogmática rigidez por el conflicto con la herejía de la Reforma, que se prolongó a lo largo de varias décadas, la Iglesia católica sacó a relucir su enorme capacidad de censura y condenó sin ambages la hipótesis heliocéntrica: se puso a *De Revolutionibus* y al *Diálogo* en el Índice de libros prohibidos; la Inquisición interrogó a Galileo, lo obligó a retractarse y lo sometió a arresto domiciliario; los principales copernicanos de la fe católica perdieron sus cargos y fueron proscritos, y se prohibió toda enseñanza y todo escrito que sostuvieran que la Tierra se movía. Con la teoría copernicana terminó por estallar en el seno del catolicismo la antigua tensión entre razón y fe.

Pero en el mismo momento en que Galileo se retractaba, el triunfo científico del copernicanismo estaba ya a la vista, y los intentos de las religiones institucionales, tanto la católica como la protestante, por eliminarlo se volvieron muy pronto contra ellas mismas. No obstante, en los primeros años de la teoría heliocéntrica ese triunfo aún no parecía seguro. En general, los contemporáneos de Copérnico ridiculizaban la noción de una Tierra móvil (cuando no la ignoraban por completo), y lo mismo ocurrió durante todo el resto del siglo XVI. Además, *De Revolutionibus* era bastante oscuro (quizá adrede) y su lectura exigía tal formación técnica en matemáticas que eran pocos los astrónomos que estaban en condiciones de entenderlo, y menos aún los que podían aceptar su hipótesis central. Pero no podían pasar por alto su refinamiento técnico, de modo que muy pronto su autor fue conocido como «un segundo Ptolomeo». Durante las décadas posteriores fue aumentando el número de astrónomos y astrólogos que encontraban útiles, e incluso indispensables, los diagramas y los cálculos de Copérnico. Se publicaron nuevas tablas astronómicas basadas en observaciones más o menos recientes que empleaban estos métodos, y como estas tablas eran notablemente superiores a las anteriores, la reputación de la astronomía copernicana fue en aumento. Sin embargo, aún quedaban importantes problemas teóricos sin resolver.

En efecto, Copérnico fue un revolucionario que había mantenido muchos supuestos tradicionales que conspiraban contra el éxito inmediato de su hipótesis. En particular, había seguido creyendo en la afirmación ptolemaica según la cual los planetas debían moverse en un movimiento circular uniforme, lo cual terminó por obligarlo a introducir en su sistema tanta complejidad matemática como la que contenía el sistema ptolemaico. Para que la teoría respondiera a las observaciones, Copérnico todavía necesitaba epiciclos menores y excéntricas. Aún conservaba las esferas cristalinas concéntricas que movían los planetas y las estrellas, al igual que otros componentes físicos y matemáticos esenciales del viejo sistema ptolemaico. Y no había respondido adecuadamente a ob-

vias objeciones físicas a la tesis del movimiento de la Tierra, como, por ejemplo, por qué los objetos terrestres no se caían simplemente fuera de la Tierra mientras ésta viajaba por el espacio.

Pese al carácter radical de la hipótesis copernicana, la única innovación importante de *De Revolutionibus* (obra sólidamente basada, por lo demás, en la tradición astronómica antigua y medieval), fue su postulación de la naturaleza planetaria de la Tierra. Copérnico había producido la primera quiebra en la vieja cosmología y, por ello mismo, creó todos los problemas que tuvieron que resolver Kepler, Galileo, Descartes y Newton antes de poder ofrecer una teoría científica general capaz de integrar en ella una Tierra planetaria. Tal como la dejó planteada Copérnico (una Tierra que se movía en un cosmos regido por supuestos aristotélicos y ptolemaicos), la cuestión presentaba muchas contradicciones internas. Y debido a su adhesión al movimiento circular uniforme, el sistema de Copérnico terminó por ser tan complicado como el de Ptolomeo y no más preciso. No obstante, y a pesar de los problemas subsistentes, la nueva teoría poseía una cierta simetría armoniosa y una coherencia que atrajeron a un puñado de astrónomos posteriores, sobre todo a Kepler y a Galileo. Lo que llamó la atención a estos decisivos partidarios de la causa copernicana no fue la utilidad de su precisión científica, sino, sobre todo, su superioridad estética. Sin el prejuicio intelectual creado por un juicio estético de definición neoplatónica, la Revolución Científica podría muy bien no haber tenido lugar, o al menos no de la manera en que ocurrió históricamente.

Kepler, con su apasionada creencia en el poder trascendente de los números y las formas geométricas, su visión del Sol como imagen central de la Deidad y su devoción por la celestial «armonía de las esferas», se vio más impelido aún que el propio Copérnico por motivaciones neoplatónicas. En carta a Galileo, Kepler invocaba a «Platón y Pitágoras, nuestros verdaderos maestros». Creía que Copérnico había intuido algo más importante que lo que la teoría heliocéntrica era capaz de expresar, y que si se la liberaba de los supuestos ptolemaicos que todavía subsistían en *De Revolutionibus*, la hipótesis co-

pernicana abriría la comprensión científica a un cosmos nuevo, armonioso y de un orden espectacular, que reflejaría directamente la gloria de Dios. Kepler fue también heredero de un vasto cuerpo de observaciones astronómicas de una precisión sin precedentes, recogidas por Tycho Brahe, su predecesor como matemático y astrólogo imperial del Sacro Imperio Romano.[1] Armado con estos datos y con su inconmovible fe en la teoría copernicana, se dedicó a descubrir leyes matemáticas simples que resolvieran el problema de los planetas.

Durante casi diez años, Kepler se esforzó en contrastar con las observaciones de Brahe todo posible sistema hipotético de círculos que se le ocurriera, con especial atención al planeta Marte. Tras muchos fracasos, se vio forzado a concluir que la verdadera forma de las órbitas planetarias tenía que ser una figura geométrica distinta del círculo. Como dominaba la antigua teoría de las secciones cónicas desarrollada por Euclides y Apolonio, Kepler descubrió finalmente que las observaciones se correspondían precisamente con órbitas elipsoidales, siendo el Sol uno de los dos focos, y con el movimiento de cada uno de los planetas a velocidades variables en forma proporcional a su distancia respecto del Sol, más rápido cuanto más cerca de éste, más lentamente cuanto más lejos, barriendo áreas iguales en tiempos iguales. La afirmación platónica de la uniformidad del movimiento siempre había sido interpretada como mensurable a lo largo del arco de la órbita circular, esto es, igualdad de distancia sobre el arco a igualdad de intervalos de tiempo. A pesar del ingenio de los astrónomos a lo largo de dos mil años, esta interpretación había fallado en última instancia. Sin embargo, Kepler descubrió una forma nueva y más sutil de uniformidad que se adaptaba a los datos. Era la siguiente: si se trazara una línea desde el Sol hasta el planeta en su órbita elíptica, la línea barrería áreas iguales de la elipse a intervalos iguales de tiempo. A continuación concibió y corroboró una tercera ley, que demostraba que las diferentes órbitas planetarias guardan una relación exacta con cada una de las otras según proporciones matemáticas, pues la razón de los cuadrados de los períodos orbitales es igual a la razón de los cubos de sus respectivas distancias medias al Sol.

Así pues, Kepler resolvió finalmente el antiguo problema de los planetas y completó la extraordinaria predicción de órbitas simples, uniformes y matemáticamente ordenadas que había realizado Platón; y al hacerlo reivindicó la hipótesis copernicana. Con órbitas elípticas en lugar de los círculos ptolemaicos, y con la sustitución de la ley de arcos iguales por la de áreas iguales, fue capaz de prescindir de todos los complejos artilugios correctores que representaban los epiciclos, las excéntricas, los ecuantes, etc. Pero más importante aún fue que su figura geométrica simple y única, junto a su simple y única ecuación matemática de la velocidad, produjeron resultados que encajaban perfectamente con las observaciones más rigurosas, cosa que, a pesar de todos sus artilugios *ad hoc*, no había logrado ninguna de las soluciones ptolemaicas precedentes. Kepler había recogido multitud de variadas e inexplicables observaciones de los cielos realizadas durante siglos, y las había condensado en unos pocos principios, concisos y de gran alcance, que proporcionaban la indiscutible evidencia de que la disposición del universo respondía a elegantes armonías matemáticas. Los datos empíricos y el razonamiento matemático abstracto terminaban por fin de acoplarse a la perfección. Y además, lo más importante para Kepler, las conclusiones científicas más avanzadas afirmaban tanto la teoría de Copérnico como el misticismo matemático de los antiguos filósofos pitagóricos y platónicos.

Era también la primera vez que una solución matemática al problema de los planetas conducía directamente a una explicación física de los cielos en términos de un movimiento físicamente admisible. Pues las elipses de Kepler eran movimientos continuos y de una forma única. Por contra, el complicado sistema ptolemaico de círculos indefinidamente compuestos carecía de todo correlato empírico en la experiencia cotidiana. Por esta razón, en la tradición ptolemaica las soluciones matemáticas habían sido consideradas, a menudo, meras construcciones instrumentales sin aspiraciones a describir la realidad física. No obstante, Copérnico había sostenido la realidad física de sus construcciones matemáticas. En el primer libro de *De Revolutionibus*, hizo alusión a la antigua concepción de la astronomía como «la consumación de las mate-

máticas». Sin embargo, al final el propio Copérnico ofrecía, para explicar las apariencias, un sistema complicado y poco probable de epiciclos menores y excéntricas.

Con Kepler, la intuición y el argumento matemático imperfecto de Copérnico llegaron a su plena realización. Por primera vez en la astronomía planetaria, se salvaban «auténticamente» las apariencias y no sólo de un modo instrumental. En verdad, Kepler no sólo salvó el fenómeno en el sentido tradicional, sino que, al mismo tiempo, «salvó» la astronomía matemática misma al demostrar la genuina pertinencia física de las matemáticas a los cielos (esto es, la capacidad de las matemáticas para desvelar la verdadera naturaleza de los movimientos físicos). A partir de entonces, las matemáticas ya no se establecieron como mero instrumento para la predicción astronómica, sino como elemento intrínseco de la realidad astronómica. Así pues, Kepler pensó que la afirmación pitagórica de que las matemáticas eran la clave de la comprensión cósmica había resultado triunfalmente convalidada, lo cual revelaba la grandeza, hasta entonces oculta, de la creación divina.

Galileo

Con los decubrimientos decisivos de Kepler es casi seguro que la revolución copernicana habría terminado por imponerse en el mundo científico, gracias a su notable superioridad matemática y predictiva. Pero dio la coincidencia de que en 1609, el mismo año en que Kepler publicaba en Praga sus leyes del movimiento planetario, en Padua Galileo enfocaba los cielos con su telescopio de reciente construcción, y a través de sus asombrosas observaciones ponía a disposición de la astronomía los primeros datos cualitativos realmente nuevos desde los griegos. Cada una de sus observaciones (los cráteres y las montañas en la superficie de la Luna, las manchas móviles en el Sol, las cuatro lunas que giran alrededor de Júpiter, las fases de Venus, la «increíble» cantidad de estrellas individuales de la Vía Láctea) fue interpretada por Galileo como una poderosa evidencia a favor de la teoría heliocéntrica de Copérnico.

Si la superficie de la Luna era, como la de la Tierra, desigual, y si el Sol tenía manchas que aparecían y desaparecían, estos cuerpos no eran los objetos celestes perfectos, incorruptibles e inmutables de la cosmología aristotélico-ptolemaica. Análogamente, si Júpiter era un cuerpo móvil e incluso así podía tener cuatro lunas que giraban alrededor de él mientras todo el sistema giraba según una órbita mayor, lo mismo podía hacer la Tierra con su Luna, lo cual refutaba el argumento tradicional según el cual la Tierra no podía moverse alrededor del Sol porque de lo contrario la Luna hubiera quedado, hacía ya mucho tiempo, fuera de su órbita. Y, una vez más, si las fases de Venus eran visibles, este planeta tenía que girar alrededor del Sol. Y si la Vía Láctea, que a simple vista no era más que un destello en forma de nebulosa, demostraba estar formada por una multitud de estrellas nuevas, la sugerencia copernicana de un universo mucho mayor (para explicar la falta de paralaje estelar anual a pesar del movimiento de la Tierra alrededor del Sol) parecía mucho más creíble. Y si el telescopio mostraba que los planetas eran cuerpos sustanciales, con superficies extensas, y no meros puntos de luz, aunque fuera posible ver muchas otras estrellas sin extensión aparente alguna, todo ello hablaba en favor de la existencia de un universo incomparablemente más amplio que el que la cosmología tradicional daba por supuesto. Tras varios meses de tales descubrimientos y conclusiones, Galileo se apresuró a escribir su *Sidereus Nuncius* (*El Mensajero de las Estrellas*) e hizo públicas sus primeras observaciones. El libro produjo gran sensación en los círculos intelectuales de Europa.

Con el telescopio de Galileo, la teoría heliocéntrica ya no podía ser considerada una mera conveniencia de cálculo, sino que poseía justificación física visible. Además, el telescopio daba a conocer los cielos en toda su burda materialidad: nada de puntos trascendentes de luz celestial, sino sustancias concretas apropiadas a una investigación empírica, exactamente igual que los fenómenos naturales terrestres. La práctica académica, honrada por el tiempo, de argumentar y observar exclusivamente en el marco del pensamiento aristotélico, comenzaba a dar paso a un examen renovado y crítico de los fenómenos empíricos. Muchos individuos que previamente

no se habían sentido atraídos por los estudios científicos cogían el telescopio y miraban por sí mismos el nuevo universo copernicano. En virtud del telescopio y de los arrolladores escritos de Galileo, la astronomía adquirió un interés vital fuera de los círculos de especialistas. Las generaciones de europeos de finales del Renacimiento y las posrenacentistas, animadas por una voluntad cada vez mayor de poner en duda la autoridad absoluta de las doctrinas tradicionales, tanto antiguas como eclesiásticas, no sólo encontraban la teoría copernicana admisible, sino también liberadora. Un nuevo mundo celeste se abría al pensamiento occidental, de la misma manera que, por obra de los exploradores, se abría un nuevo mundo terrestre. Si bien las consecuencias culturales de los descubrimientos de Kepler y de Galileo fueron graduales y acumulativas, el universo medieval había recibido su golpe de gracia. El triunfo histórico de la revolución copernicana en Occidente había comenzado.

Posiblemente la Iglesia hubiera podido reaccionar ante este triunfo de otra manera a como lo hizo. Rara vez en su historia la religión católica intentó eliminar con tanta rigidez una teoría científica sobre la base de aparentes contradicciones con textos bíblicos. Como señaló el mismo Galileo, la Iglesia estaba acostumbrada, desde hacía mucho tiempo, a dar su aprobación a las interpretaciones alegóricas de la Biblia siempre que esta última parecía entrar en conflicto con la evidencia científica. Citaba para ello a los Padres de la Iglesia, y agregaba que «sería terriblemente perjudicial para las almas que la gente se convenciera con pruebas de algo en lo que era pecado creer». Además, muchas autoridades eclesiásticas, incluidos varios astrónomos jesuitas del Vaticano, reconocían el genio de Galileo. En verdad, el propio Papa era amigo de Galileo y aceptó con entusiasmo la dedicatoria de un libro suyo *(Il Saggiatore)* en el que había esbozado el nuevo método científico. Incluso el cardenal Bellarmino, el teólogo más importante de la Iglesia, que fue quien tomó la decisión de declarar «falsa y errónea» la doctrina copernicana, había escrito antes:

> Si existiera alguna prueba real de que el Sol está en el centro del universo, de que la Tierra está en el tercer cielo y de que el Sol no gira

alrededor de la Tierra, sino la Tierra alrededor del Sol, deberíamos proceder con gran prudencia cuando explicamos pasajes de la Biblia que parecen enseñar lo contrario, y admitir más bien que no los comprendemos, antes que declarar falsa una opinión que se ha probado verdadera.[2]

Pero una poderosa y original combinación de circunstancias produjo otro resultado. A la amenaza protestante, que obsesionaba a la Iglesia, se unió el desafío de una posición novedosa y potencialmente herética. Todavía fresco el recuerdo de la herejía de Bruno, las autoridades católicas deseaban honestamente evitar un nuevo escándalo que pudiera perturbar más aún a la cristiandad ya desgarrada por la Reforma. Pero el nuevo poder de la imprenta y la lúcida persuasión de la lengua italiana vernácula que usaba Galileo contribuían a que el problema adquiriera un cariz extremadamente amenazador, pues socavaba los intentos de la Iglesia de controlar las creencias de los fieles. Otra cosa que venía a complicar la reacción de la Iglesia eran los intrincados conflictos políticos de Italia en los que se veía involucrado el Papa. También desempeñaron un papel central los profesores aristotélicos de las universidades, cuya intensa oposición a Galileo, que proclamaba abiertamente su antiaristotelismo y que gozaba de inmensa popularidad, sirvió para hacer surgir predicadores fundamentalistas, quienes, a su vez, dieron paso a la Inquisición. La propia personalidad de Galileo, polémica e incluso cáustica, que provocaba en sus adversarios el deseo de venganza, así como su insuficiente sensibilidad ante el profundo significado de la enorme revolución cosmológica de la historia que se estaba produciendo, contribuyeron también a la condena de sus ideas. La convicción de Bellarmino de que las hipótesis matemáticas sólo eran constructos intelectuales sin relación última con la realidad física; la adhesión de Galileo al atomismo, cuando la doctrina católica de la transustanciación eucarística parecía requerir una física aristotélica; la sensación de traición personal que experimentaba el Papa, exacerbada por su inseguridad política; las luchas por el poder entre diferentes órdenes religiosas dentro de la Iglesia, y el voraz apetito de represión punitiva de la Inquisición fueron otros facto-

res que provocaron la decisión oficial de la Iglesia de prohibir el copernicanismo.

La decisión causó un daño irreparable a la integridad intelectual y espiritual de la Iglesia. El compromiso formal del catolicismo con una Tierra estacionaria hizo disminuir drásticamente su estatus y su influencia entre la intelectualidad europea. La Iglesia aún conservaría mucho poder y gozaría de gran lealtad durante los siglos siguientes, pero su pretensión de representar la aspiración humana al pleno conocimiento del universo carecería ya de justificación. Después de la condena efectuada por la Inquisición, los escritos de Galileo pasaron de contrabando al norte, donde a partir de entonces residiría la vanguardia de la investigación intelectual en Occidente.[3] Fuera cual fuese la importancia relativa de factores particulares, tales como la cerrada oposición académica aristotélica o los motivos personales del Papa, lo cierto es que el significado cultural último del conflicto galileano fue el enfrentamiento de la Iglesia y la ciencia, y, por implicación, de la religión y la ciencia. Y en la forzada retractación de Galileo reside la propia derrota de la Iglesia y el triunfo de la ciencia.

Con la victoria copernicana, que contradecía los dos fundamentos religiosos (la Biblia literal del protestantismo y la autoridad sacramental del catolicismo), se resintió el cristianismo institucional en su conjunto. La mayoría de los intelectuales europeos, incluidos los revolucionarios científicos, mantendrían su devoción cristiana. Pero el cisma entre ciencia y religión –cisma que se abría incluso en la conciencia individual– ya se anunciaba plenamente. Con Lutero, la independencia intelectual de Occidente se había reafirmado en el ámbito de la religión. Con Galileo, dio un paso fuera de la religión, estableció nuevos principios e inauguró nuevos territorios.

La elaboración de la cosmología newtoniana

Si bien el soporte matemático de Kepler y el observacional de Galileo aseguraban el éxito de la teoría heliocéntrica en astronomía, ésta aún carecía de un armazón conceptual más

abarcador, una cosmología coherente en la que pudiera insertarse. Se había reemplazado satisfactoriamente a Ptolomeo, pero no a Aristóteles. No cabía duda de que la Tierra y los otros planetas giraban en órbitas elípticas alrededor del Sol, pero si no había esferas etéreas circulares, ¿cómo se movían los planetas, incluida la Tierra? Y, además, ¿qué impedía que se salieran de sus órbitas? Si la Tierra se movía, lo cual daba al traste con la base de la física aristotélica, ¿por qué los objetos terrestres caían siempre hacia la superficie? Si las estrellas eran tantas y tan distantes, ¿qué extensión tenía el universo? ¿Cuál era su estructura, y cuál su centro, en caso de tenerlo? ¿Qué pasaba con la división, ampliamente reconocida, entre lo celeste y lo terreno si la Tierra era de naturaleza planetaria como otros cuerpos pesados, que parecían tener cualidades semejantes a las terrenales? Y, además, ¿dónde estaba Dios en este cosmos? Mientras no se resolvieran estas cuestiones de tanta entidad, la revolución copernicana se limitaba a la aniquilación de la vieja cosmología, pero no forjaba una nueva.

Kepler y Galileo habían ofrecido ideas e instrumentos esenciales con los que enfocar tales problemas. Ambos habían creído, y luego demostrado, que el universo estaba organizado matemáticamente y que el progreso científico se lograba a través de la rigurosa confrontación de las hipótesis matemáticas y las observaciones empíricas. Y la obra de Copérnico había aportado la sugerencia más fértil para la nueva cosmología, ya que, al convertir a la Tierra en un planeta para explicar el movimiento aparente del Sol, había dejado implícito que los cielos y la Tierra no debían ni podían ser considerados como absolutamente distintos. Pero Kepler fue más lejos y aplicó directamente nociones de fuerza terrena a fenómenos celestes.

Siempre se había pensado que las órbitas circulares ptolemaicas (y copernicanas) eran «movimientos naturales» en el sentido aristotélico: por su naturaleza elemental, las esferas etéreas se movían en círculos perfectos, de la misma manera que los elementos pesados (tierra y agua) se movían hacia abajo, mientras que los elementos ligeros (aire y fuego) se movían hacia arriba. Sin embargo, las elipses de Kepler no eran circulares y constantes, sino que imprimían a los plane-

tas velocidad y dirección cambiantes en cada punto de las órbitas respectivas. El movimiento elíptico en un universo heliocéntrico requería una nueva explicación que apelara a algo más que al mero movimiento natural.

Kepler sugirió como alternativa el concepto de una fuerza impuesta constantemente. Influido, como siempre, por la exaltación neoplatónica del Sol, creyó que éste era una fuente activa de movimiento en el universo. En consecuencia, postuló una *anima motrix*, una fuerza motriz afín a las «influencias» astrológicas, que emanaba del Sol y movía los planetas con mayor vigor cuando estaban cerca del Sol y con menor cuando estaban lejos. Pero a Kepler todavía le quedaba por explicar por qué las órbitas se curvaban en elipses. Tras estudiar la recientemente publicada obra de William Gilbert sobre magnetismo, en la que se sostenía que la Tierra era un imán gigantesco, Kepler extendió este principio a todos los cuerpos celestes y formuló la hipótesis según la cual el *anima motrix* del Sol combinaba su propio magnetismo con el de los planetas para producir órbitas elípticas. De ahí que Kepler propusiera por primera vez que lo que movía a los planetas en sus órbitas eran fuerzas mecánicas y no el movimiento geométrico automático de las esferas aristotélico-ptolemaicas. A pesar de su forma relativamente primitiva, el concepto de Kepler concebía el Sistema Solar como una máquina que se autogobernaba sobre la base de nociones de dinámica terrestre, con lo que anticipaba correctamente la cosmología emergente.

Entretanto, Galileo, con rigor sistemático y éxito extraordinario, había aplicado este método mecánico-matemático de análisis en el plano terrestre. Al igual que sus colegas científicos del Renacimiento Kepler y Copérnico, también él se había embebido de la creencia de los humanistas neoplatónicos en que el mundo físico podía entenderse en términos geométricos y aritméticos. Con convicción pitagórica, declaraba que «el libro de la Naturaleza está escrito en caracteres matemáticos». Pero, dada su sensibilidad más apegada a lo terrenal, Galileo no desarrolló las matemáticas como una clave mística de los cielos, sino más bien como un instrumento para comprender la materia en movimiento y derrotar a sus adversarios

académicos aristotélicos. Aunque la comprensión de Kepler del movimiento celeste era más avanzada que la de Galileo (quien, al igual que Copérnico, aún creía en el movimiento circular que se sostenía por sí mismo), los problemas físicos que la innovación copernicana había creado sólo comenzaron a resolverse realmente cuando los sucesores de Galileo aplicaron al dominio celeste los nuevos conocimientos que éste había logrado en el campo de la dinámica terrestre.

La física de Aristóteles, basada en las cualidades perceptibles y en la lógica verbal, aún regía la mayor parte del pensamiento científico contemporáneo y dominaba las universidades. Pero el modelo que Galileo reverenciaba era el del físico matemático Arquímedes (cuyos escritos los humanistas acababan de redescubrir), y no el del biólogo descriptivo Aristóteles. A fin de combatir a los aristotélicos, Galileo desarrolló un nuevo procedimiento para analizar los fenómenos y, a la vez, una nueva base para comprobar las teorías. Sostenía que para formular juicios certeros acerca de la naturaleza, los científicos sólo debían tener en cuenta cualidades «objetivas» y mensurables con precisión (tamaño, forma, cantidad, peso, movimiento), mientras que las cualidades meramente perceptibles (color, sonido, gusto, tacto, olor) debían pasarse por alto como subjetivas y efímeras. Sólo por medio de un análisis exclusivamente cuantitativo podía la ciencia alcanzar un conocimiento cierto del mundo. Además, mientras que el empirismo de Aristóteles había sido un enfoque predominantemente descriptivo y, sobre todo en la versión exagerada de los aristotélicos posteriores, lógico-verbal, Galileo establecía el experimento cuantitativo como comprobación decisiva de las hipótesis. Por último, para adentrarse mejor en las regularidades matemáticas y en el verdadero carácter de la naturaleza, empleó, desarrolló o inventó todo un equipo de instrumentos técnicos: lentes, telescopio, microscopio, compás geométrico, imán, termómetro de aire, balanza hidrostática. El uso de tales instrumentos dio al empirismo una dimensión nueva desconocida por los griegos, una dimensión que dejó sin base de sustentación tanto la teoría como la práctica de los profesores aristotélicos. A juicio de Galileo, la libre exploración de un universo matemático impersonal reemplazaría la

interminable justificación deductiva del universo organísmico de Aristóteles en que se empeñaba la tradición académica.

Con el empleo de las nuevas categorías y de la nueva metodología, Galileo comenzó a demoler el espurio dogma de la física académica. Aristóteles había creído que un cuerpo más pesado caería a mayor velocidad que uno más ligero debido a su propensión a buscar el centro de la Tierra como su posición natural, propensión que sería mayor cuanto más pesado fuera el cuerpo. Gracias a la repetida aplicación de análisis matemáticos a experimentos físicos, Galileo refutó este principio y luego formuló la ley del movimiento uniformemente acelerado de los cuerpos en caída libre, movimiento que era independiente del peso y de la composición de los cuerpos. Sobre la base de las teorías escolásticas del ímpetu de Buridán y de Oresme, Galileo analizó el movimiento del proyectil y desarrolló la idea decisiva de la inercia. Contrariamente a Aristóteles, quien sostenía que todos los cuerpos buscaban su lugar natural y que nada continuaba moviéndose si no se le aplicaba constantemente una fuerza exterior, Galileo afirmó que, así como un cuerpo en reposo tendería a permanecer en ese estado a menos que se le aplicara una fuerza exterior, así también un cuerpo en movimiento tendería a permanecer en movimiento constante y rectilíneo a menos que se lo detuviera o desviara. La fuerza sólo era necesaria para explicar los cambios en el movimiento, pero no el movimiento constante. De esta manera respondía satisfactoriamente a una de las objeciones principales de los aristotélicos contra la naturaleza planetaria de la Tierra, a saber: que los objetos que se hallaran sobre una Tierra en movimiento deberían chocar forzosamente, y que un proyectil lanzado hacia arriba desde una Tierra en movimiento debería caer forzosamente a cierta distancia de su punto de partida. Puesto que no se observaba ninguno de estos fenómenos, concluyeron que la Tierra debía de permanecer inmóvil. Sin embargo, merced a su concepto de inercia, Galileo demostró que una Tierra móvil dotaría automáticamente de su propio movimiento a todos los objetos y proyectiles terrestres y, en consecuencia, el movimiento inercial colectivo sería imperceptible para cualquiera que se hallase sobre la Tierra.

A lo largo de su vida, Galileo había sostenido la teoría copernicana, había inaugurado la plena matematización de la naturaleza, había concebido la idea de fuerza como agente mecánico, había echado las bases de la mecánica moderna y de la física experimental y había desarrollado los principios operativos del método científico moderno. Pero la explicación física de los movimientos celestes, incluido el movimiento de la Tierra, seguía siendo un problema sin resolver. Al no percibir el significado de las leyes planetarias que acababa de descubrir su contemporáneo Kepler, continuó sosteniendo el punto de vista tradicional, según el cual los movimientos celestes se realizaban de acuerdo con órbitas circulares, sólo que ahora con el Sol como centro. Su concepto de inercia se aplicó a los cielos: los planetas seguían moviéndose en sus órbitas alrededor del Sol debido a la índole circular de su tendencia inercial natural. Sin embargo, la inercia circular de Galileo no podía explicar las elipses de Kepler. Y era indefendible si la Tierra, que en cuanto centro único del universo de la cosmología aristotélica había definido el espacio que la rodeaba y había constituido el motivo y la referencia absolutos para las esferas circulares, resultaba ser ahora un planeta más. El universo copernicano había creado un enigma fundamental, que continuaba sin resolverse.

En este punto incidía otra influencia de la filosofía griega antigua: el atomismo de Leucipo y de Demócrito, que iba a sugerir una solución del problema del movimiento celeste y contribuiría a configurar el futuro desarrollo científico occidental. La filosofía del atomismo, tal como la legaron sus sucesores Epicuro y Lucrecio, había resurgido durante el Renacimiento como parte de la recuperación que los humanistas realizaron de la literatura antigua, sobre todo a través del poema de Lucrecio *De rerum natura* (De la naturaleza de las cosas), que exponía el sistema epicúreo. Originariamente destinado a responder a las objeciones lógicas que Parménides había formulado al cambio y al movimiento, el atomismo griego había postulado un universo formado por partículas invisiblemente pequeñas e indivisibles, que se movían libremente en un vacío neutral infinito y que, con sus choques y combinaciones, creaban todos los fenómenos. En este vacío

no había arriba ni abajo absolutos, ni centro del universo, sino que cada posición en el espacio era neutral e igual a cualquier otra. Puesto que todo el universo estaba compuesto de partículas del mismo material y regidas por los mismos principios, la Tierra no era otra cosa que un agregado fortuito más de partículas, y no estaba en reposo ni se hallaba en el centro del universo. Por tanto, no había división fundamental entre lo celeste y lo terrestre. Y puesto que tanto la magnitud del vacío como la cantidad de partículas eran infinitas, el universo estaba potencialmente poblado de muchas tierras y soles en movimiento, cada uno de ellos creado por los movimientos azarosos de los átomos.

El universo copernicano que se estaba desarrollando presentaba una cantidad asombrosa de semejanzas con esta concepción. La transformación de la Tierra en un planeta había dejado sin fundamento la idea aristotélica de un espacio absoluto (no neutral) centrado en la Tierra inmóvil. Una Tierra de naturaleza planetaria requería también un universo mucho mayor para explicar la ausencia de paralaje estelar observable. Puesto que la Tierra había dejado de ser el centro del universo, éste no tenía por qué ser finito (un centro del universo requiere un universo finito, pues un espacio infinito no puede tener centro). La esfera exterior resultaba ser ahora innecesaria para explicar el movimiento de los cielos, de modo que éstos podían dispersarse infinitamente, tal como lo habían sugerido ya los neoplatónicos. Los descubrimientos debidos al telescopio de Galileo habían revelado una multitud de nuevas estrellas a distancias aparentemente inmensas y habían profundizado aún más la dicotomía entre lo celeste y lo terrestre. Las implicaciones de un universo copernicano (Tierra en movimiento y no única; espacio neutral, sin centro, poblado por multitud de cuerpos y, tal vez, infinito; eliminación de la distinción terrestre-celeste) coincidían sin excepción con las del cosmos atomista. Con la quiebra de la estructura global de la cosmología aristotélica, y sin ninguna alternativa que la reemplazara, el universo de los atomistas representaba un marco adecuado, desarrollado y original, en el cual insertar el nuevo sistema copernicano. El filósofo y científico esotérico Giordano Bruno fue el primero que percibió la coherencia

entre ambos sistemas. En su obra, la imagen neoplatónica de un universo infinito enunciada por Nicolás de Cusa y reforzada por la concepción atomista culminó en la creación de un cosmos copernicano inmensamente expandido.

Pero el atomismo habría de aportar otras contribuciones no menos fructíferas a la cosmología en desarrollo, pues no sólo la estructura del cosmos atomista era coherente con la teoría copernicana, sino que, además, la concepción atomista de la materia era particularmente apropiada a los principios operativos de los nuevos científicos naturales. Los átomos de Demócrito presentaban cualidades exclusivamente cuantitativas (tamaño, forma, movimiento y número) y en absoluto cualidades perceptibles, como gusto, olor, tacto o sonido. Todos los cambios cualitativos aparentes en los fenómenos eran consecuencia de la combinación de diferentes cantidades de átomos en diferentes ordenamientos y, por tanto, en principio el universo atomista estaba siempre abierto a los análisis matemáticos. Las partículas materiales no tenían finalidad ni inteligencia, sino que se movían únicamente de acuerdo con principios mecánicos. Así, las estructuras física y cosmológica del atomismo antiguo constituían una invitación al auténtico análisis (mecánico y matemático) que los científicos naturalistas del siglo XVII ya habían escogido y estaban desarrollando a gran velocidad. Los atomistas influyeron en Galileo, y su enfoque de la naturaleza en cuanto materia en movimiento fue admirado por Francis Bacon, utilizado por Thomas Hobbes en su filosofía del materialismo mecanicista y popularizado en los círculos científicos europeos por su joven contemporáneo Pierre Gassendi. Pero fue René Descartes quien finalmente emprendió la tarea de adaptar sistemáticamente el atomismo para que proporcionara una explicación física del universo copernicano.

Los principios básicos del atomismo antiguo ofrecían muchos paralelismos con la imagen cartesiana de la naturaleza como intrincada máquina impersonal regida estrictamente por la ley matemática. Al igual que Demócrito, Descartes dio por supuesto que el mundo físico estaba compuesto por una cantidad infinita de partículas o «corpúsculos» que chocaban y se agregaban mecánicamente. Sin embargo, como

cristiano, supuso que estos corpúsculos no se movían de manera puramente azarosa, sino que obedecían a ciertas leyes que les había impuesto un Dios providencial en el momento de la creación. Descubrir esas leyes fue precisamente el reto de Descartes, y su primer paso consistió en preguntarse cómo se movería libremente un corpúsculo simple en un universo infinito que no poseyera direcciones absolutas ni aristotélicas tendencias elementales al movimiento. Mediante el empleo de la doctrina escolástica del ímpetu en el nuevo contexto del espacio atomista, llegó a la conclusión de que un corpúsculo en reposo tendería a permanecer en reposo a menos que recibiera un empuje, en tanto que un corpúsculo en movimiento tendería a mantener el movimiento en línea recta y a velocidad constante a menos que recibiera una fuerza en otro sentido. Así formuló Descartes el primer enunciado inequívoco de la ley de la inercia, que incluía el elemento crítico de la linealidad inercial (en comparación con la inercia de Galileo, más rudimentaria). Descartes agregó el argumento de que, puesto que en un universo corpuscular todos los movimientos debían ser mecánicos, cualquier desviación respecto de esas tendencias inerciales tenía que ser resultado de colisiones de unos corpúsculos con otros. Descartes intentó establecer por deducción intuitiva los principios básicos que gobiernan estas colisiones.

Con este movimiento libre de partículas en un espacio neutral infinito, el atomismo había sugerido una nueva manera de considerar el movimiento. El concepto cartesiano de colisión corpuscular permitió a sus sucesores desarrollar las intuiciones de Galileo sobre la naturaleza de la fuerza y el momento. Pero, dado su significado inmediato para la teoría copernicana, Descartes aplicó sus teorías de la inercia lineal y la colisión corpuscular al problema del movimiento planetario, y así comenzó a eliminar de los cielos el último residuo de física aristotélica, pues los movimientos circulares automáticos de los cuerpos celestes, que Copérnico y Galileo aún abrazaban, ya no eran posibles en un mundo atomista en el que las partículas sólo podían moverse en línea recta o permanecer en reposo. Mediante la aplicación de sus teorías inercial y corpuscular a los cielos, Descartes aisló el factor decisivo todavía

ausente en la explicación del movimiento planetario: a menos que hubiera alguna otra fuerza inhibitoria, el movimiento inercial de los planetas, incluido el de la Tierra, tendería necesariamente a propulsarlos en línea recta tangencial a partir de la órbita alrededor del Sol. Sin embargo, puesto que sus órbitas se mantenían en curvas constantemente cerradas sin tal ruptura centrífuga, era evidente que había algún factor que estaba forzando a los planetas hacia el Sol; o bien, como de modo revelador lo formularon Descartes y sus sucesores, había algo que estaba forzando a los planetas a «caer» hacia el Sol. Descubrir qué fuerza provocaba esa caída constituyó el dilema celeste fundamental con el que debía enfrentarse la nueva cosmología. El hecho mismo de que los planetas se movieran se explicaba ahora por la inercia. Pero la forma que ese movimiento adoptaba (el mantenimiento constante de órbitas planetarias elípticas alrededor del Sol) seguía requiriendo explicación.

Muchas de las hipótesis cartesianas intuitivamente deducidas relativas a su universo corpuscular –incluidas la mayor parte de sus leyes de colisión corpuscular y su postulación de vórtices de corpúsculos que llenaban el universo (con los que trataba de explicar por qué los planetas se mantenían en sus órbitas)– no fueron retomadas por los sucesores de Descartes. Pero, en cambio, su concepción básica de que el universo era un sistema atómico regido por leyes mecánicas fue el modelo que sirvió de guía a los científicos del siglo XVII que se adhirieron a la innovación copernicana. Y puesto que el enigma del movimiento planetario todavía era el problema fundamental de la ciencia poscopernicana, el aislamiento que Descartes había hecho del factor de «caída» resultaba indispensable. Si se aplicaba el concepto cartesiano de inercia a las elipses de Kepler, y dada la afirmación implícita del principio general de la explicación mecánica en ambas teorías rudimentarias del movimiento planetario (la del *anima motrix* y el magnetismo de Kepler y la de los vórtices corpusculares de Descartes), el problema ganaba una definición en cuyo marco podrían trabajar fructíferamente científicos posteriores, como Borelli, Hooke o Huygens. La dinámica terrestre de Galileo había dado un paso más hacia la definición del problema mediante

la refutación de la física aristotélica y la producción de mediciones matemáticas precisas de los cuerpos pesados que caen. Quedaban dos problemas fundamentales, uno celeste y otro terrestre: dada la inercia, ¿por qué la Tierra y otros planetas caían continuamente hacia el Sol?, y dada una Tierra en movimiento y que no ocupa el centro del sistema, ¿por qué los objetos terrestres caen hacia la Tierra?

La posibilidad de que ambos problemas tuvieran la misma respuesta había aumentado sin cesar con los trabajos de Kepler, Galileo y Descartes. También se había desarrollado el concepto de una fuerza de atracción que actúa sobre todos los cuerpos materiales. Entre los griegos, Empédocles había postulado una fuerza de ese tipo. Entre los escolásticos, Oresme había argumentado que si Aristóteles se equivocaba en lo referente a la posición central y única de la Tierra, cabía la explicación alternativa de que los cuerpos que caían lo hicieran a causa de que la materia tendía naturalmente a atraer otra materia. Tanto Copérnico como Kepler invocaron esas posibilidades para defender su Tierra en movimiento. Hacia el tercer cuarto del siglo XVII, Robert Hooke había vislumbrado claramente la síntesis, a saber: que una única fuerza de atracción gobernaba tanto los movimientos de los planetas como la caída de los cuerpos. Además, Hooke demostró mecánicamente su idea con un péndulo que oscilaba según una trayectoria circular alargada y cuyo movimiento lineal resultaba continuamente desviado por una atracción central. Tal demostración ilustraba elocuentemente la importancia de la mecánica terrestre para la explicación de los fenómenos celestes. El péndulo de Hooke sirvió para poner de manifiesto la medida en que la imaginación científica había transformado radicalmente los cielos, de reino trascendente con sus propias leyes a campo que en principio no se diferenciaba del reino mundano de la Tierra.

Finalmente, correspondió a Isaac Newton, que nació unos meses después de la muerte de Galileo, completar la revolución copernicana al establecer de un modo cuantitativo el carácter universal de la fuerza de gravedad, fuerza que podía ser causa tanto de la caída de las piedras a tierra como de las órbitas de los planetas alrededor del Sol. Newton logró la

asombrosa síntesis, en una única teoría general, de la filosofía mecanicista de Descartes, las leyes de Kepler de la revolución de los planetas y las leyes de Galileo del movimiento terrestre. Con una serie de descubrimientos y de intuiciones matemáticas sin precedentes, Newton estableció que, para mantener sus órbitas estables a las velocidades y distancias relativas que especificaban las leyes de Kepler, los planetas tenían que ser empujados hacia el Sol por una fuerza de atracción que disminuía en razón inversa al cuadrado de la distancia respecto al Sol, y que a esa misma ley respondían los cuerpos que caían a tierra, ya fuera una piedra próxima, ya la Luna lejana. Además, de su ley de la inversa del cuadrado de la distancia dedujo matemáticamente las formas elípticas de las órbitas planetarias y, al mismo tiempo, la variación de velocidad de los planetas (áreas iguales en tiempos iguales), tal como establecían la primera y la segunda leyes de Kepler. Quedaban así resueltos, por fin, todos los problemas cosmológicos capitales con que se enfrentaban los copernicanos: qué movía los planetas, cómo se mantenían éstos en sus órbitas, por qué los objetos pesados caían a tierra, la estructura básica del universo y el problema de la dicotomía entre lo celeste y lo terrestre. La hipótesis copernicana había dado lugar a la necesidad de una nueva cosmología, general y sin contradicciones internas, que ahora se había descubierto.

Combinando de modo ejemplar el rigor empírico con el deductivo, Newton había formulado un cortísimo número de leyes generales que parecían gobernar el cosmos entero. Gracias a sus tres leyes del movimiento (de la inercia, de la fuerza y de la igualdad de acción y reacción) y a la teoría de la gravitación universal, no sólo proporcionó una base física a todas las leyes de Kepler, sino que fue capaz de deducir los movimientos de las mareas, la precisión de los equinoccios y las órbitas de los cometas, la trayectoria de las balas de cañón y otros proyectiles... Todos los fenómenos conocidos de la mecánica celeste y terrestre terminaban unificándose bajo un mismo conjunto de leyes físicas. Cada partícula de materia del universo atraía a todas las otras partículas con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia entre ellas.

Newton había luchado por descubrir el gran plan del universo y lo había conseguido. Llegaba a su culminación la visión que Descartes tenía de la naturaleza como máquina perfectamente ordenada y gobernada por leyes matemáticas e inteligibles para la ciencia humana.

Pese a que para los filósofos mecanicistas continentales el concepto newtoniano de gravedad como fuerza activa a distancia (concepto tomado de sus estudios de las simpatías y antipatías de la alquimia y la filosofía hermética) resultaba esotérico e insuficientemente mecánico, y pese a los quebraderos de cabeza que presentó al propio Newton, sus consecuencias matemáticas tuvieron un alcance tan espectacular que fue imposible rechazarlo. A través del concepto de una fuerza de atracción definida cuantitativamente, había integrado los dos temas fundamentales de la ciencia del siglo XVII: la filosofía mecanicista y la tradición pitagórica. No pasó mucho tiempo antes de que su método y sus conclusiones fuesen reconocidos como paradigma de la práctica científica. En 1686-1687, la Royal Society de Londres publicó los *Principia mathematica philosophiae naturalis*. Durante las décadas siguientes, su logro fue celebrado como el triunfo del pensamiento moderno sobre la ignorancia antigua y medieval. Newton había desvelado la verdadera naturaleza de la realidad; Voltaire lo calificó como el hombre más grande que jamás había vivido.

La cosmología newtoniano-cartesiana se establecía, pues, como el fundamento de una nueva cosmovisión. A comienzos del siglo XVIII, toda persona culta de Occidente sabía que Dios había creado el universo como un sistema mecánico complejo, compuesto de partículas materiales que se movían en un espacio neutral infinito de acuerdo con unos pocos principios básicos, como la inercia y la gravedad, matemáticamente analizables. En este universo, la Tierra se movía alrededor del Sol, que era una estrella entre una multitud de estrellas, así como la Tierra era un planeta entre otros muchos planetas, y ni el Sol ni la Tierra eran el centro del universo. Un conjunto único de leyes físicas gobernaba tanto el reino celeste como el terrestre, que, en consecuencia, dejaban de ser fundamentalmente distintos, pues así como los cielos estaban formados por sus-

tancias mecánicas, así también sus movimientos tenían como causas fuerzas mecánicas naturales.

Asimismo, parecía lógico suponer que, tras la creación de este universo tan intrincado y ordenado, Dios se abstuvo de ulteriores intervenciones en la naturaleza, y permitió que se rigiera por sí misma según leyes perfectas e inmutables. La nueva imagen del Creador fue, pues, la de un arquitecto divino, un maestro en matemáticas y un relojero, mientras que en el universo se veía un fenómeno uniformemente regulado y fundamentalmente impersonal. La mejor manera de evaluar el papel del hombre en ese universo era a partir del hecho de que, en virtud de su propia inteligencia, había penetrado el orden esencial del universo y podía utilizar ese conocimiento en beneficio propio y para aumentar su poder. Apenas podía dudarse de que con el hombre la creación había llegado a su punto culminante. La Revolución Científica –y el nacimiento de la era moderna– se había completado.

LA REVOLUCIÓN FILOSÓFICA

La evolución de la filosofía durante estos siglos decisivos estuvo íntimamente ligada a la Revolución Científica, revolución a la que acompañó, estimuló y dio fundamento a la vez que fue influido por ella. En efecto, la filosofía adquiría una identidad y estructura absolutamente nuevas al entrar en su tercera gran época en la historia del pensamiento occidental. Durante gran parte de la era clásica, la filosofía, aunque influida tanto por la religión como por la ciencia, había gozado de una considerable autonomía como instancia de definición y de juicio de la cosmovisión de la cultura letrada. En el período medieval, esa posición de preeminencia la ocupó la religión cristiana, mientras que la filosofía pasó a desempeñar un papel subordinado en la unión de fe y razón. Pero con la llegada de la Edad Moderna, la filosofía volvió a establecerse como una fuerza más independiente en la vida intelectual de la cultura. La filosofía iniciaba su fundamental cambio de alianza, de la religión a la ciencia.

Durante las décadas iniciales del siglo XVII, mientras en Italia Galileo forjaba la nueva práctica científica, Francis Bacon proclamaba en Inglaterra el nacimiento de una nueva era en que la ciencia natural traería al hombre una redención material que acompañaría su progreso espiritual hacia la parusía cristiana. Para Bacon, el descubrimiento del Nuevo Mundo por parte de los exploradores geográficos exigía el descubrimiento paralelo de un nuevo mundo mental en el que los antiguos patrones de pensamiento, los prejuicios tradicionales, las distorsiones subjetivas, las confusiones verbales y la ceguera intelectual quedarían superados por un nuevo método científico de adquisición de conocimiento. Este método tenía que ser fundamentalmente empírico: a través de la cuidadosa observación de la naturaleza y de la ingeniosa invención de muchos y variados experimentos, la mente humana sacaría poco a poco a la luz las leyes y generalizaciones que darían al hombre la comprensión de la naturaleza necesaria para controlarla. Esa ciencia habría de traer beneficios inconmensurables al hombre y restablecer aquel dominio sobre la naturaleza que había perdido con la caída de Adán.

Sócrates había establecido la equivalencia entre conocimiento y virtud; para Bacon, conocimiento equivalía a poder. Su utilidad práctica era la verdadera medida de su validez. Con Bacon, la ciencia asumió un papel nuevo de carácter utilitario y utópico como contrapartida humana del plan divino de salvación espiritual. El hombre había sido creado por Dios para interpretar y mantener el dominio sobre la naturaleza. Por tanto, el desarrollo de la ciencia natural era, para él, un deber religioso. La caída primordial del hombre exigía que ese desarrollo fuese arduo y falible, pero si disciplinaba su mente y purificaba su visión de la naturaleza de antiguos prejuicios lograría su derecho divino. Gracias a la ciencia el hombre de la era moderna podía afirmar su superioridad sobre los antiguos. La historia no era cíclica, como habían supuesto los antiguos, sino progresiva, pues el hombre se hallaba en el amanecer de una nueva civilización, la civilización científica.

Bacon, que mantenía una actitud escéptica ante las doctrinas heredadas y se impacientaba con los silogismos de los escolásticos aristotélicos, que para él no eran más que puros obstáculos al conocimiento útil, insistió en que el progreso de la ciencia requería una reformulación radical de sus fundamentos. La verdadera base del conocimiento era el mundo natural y la información que éste suministraba a través de los sentidos humanos. Llenar el mundo de supuestas causas finales, como había hecho Aristóteles, o de esencias divinas inteligibles, como había hecho Platón, era oscurecer la auténtica comprensión que el hombre podía alcanzar de la naturaleza en sus propios términos, sobre la sólida base del contacto experimental directo y el razonamiento inductivo a partir de particulares. El aspirante al conocimiento ya no debía partir de definiciones abstractas y distinciones verbales para razonar luego de manera deductiva, forzando los fenómenos a un orden preestablecido. Por el contrario, debía empezar por el análisis desprejuiciado de los datos concretos, para razonar luego (y con prudencia) de manera inductiva, con el fin de llegar a conclusiones generales de base empírica.

Bacon criticó a Aristóteles y a los escolásticos, que tan onerosamente habían hecho depender el conocimiento de la deducción, puesto que las premisas a partir de las cuales se realizaba la deducción podían no ser más que un producto espurio de la fantasía del filósofo, sin fundamento alguno en la naturaleza. Desde el punto de vista de Bacon, en tales circunstancias toda razón pura podía tejer una red de abstracciones sin ninguna validez objetiva. Por el contrario, el verdadero filósofo abordaba directamente el mundo real y lo estudiaba, sin anticipaciones falsas y sin prejuzgar el resultado. Limpiaba la mente de distorsiones subjetivas. La búsqueda aristotélica de causas formales y finales y la creencia a priori de que la naturaleza poseía finalidades teleológicas y arquetipos esenciales, constituían distorsiones de ese tipo, dotadas de un engañoso atractivo para el intelecto contaminado por las emociones. Debía descartárselas por inútiles, por empíricamente estériles. Las Formas del filósofo tradicional eran meras ficciones; sus palabras, más proclives a confundir que a esclarecer. Debía renunciarse a los presupuestos y a la mera palabre-

ría, en beneficio de la atención directa a las cosas y a su ordenamiento observado. No debían darse alegremente por supuestas verdades «necesarias» o «últimas» de ninguna clase. Para descubrir el verdadero orden de la naturaleza había que purificar la mente de todos sus obstáculos interiores, purgarla de sus tendencias a racionalizar o imaginar lo que desea con antelación a la investigación empírica. La mente debía ser humilde, contenida. De lo contrario, la ciencia era imposible.

Suponer, como habían hecho los filósofos antiguos y medievales, que el mundo estaba impregnado de divinidad y que ésta lo había ordenado de tal manera que fuese accesible a la mente humana, para conducirla directamente a los designios ocultos de Dios, era ponerle una barrera que le impediría penetrar en las formas reales de la naturaleza. Sólo si se reconocía la distinción entre Dios y su creación, así como entre la mente de Dios y la del hombre, podría éste lograr el auténtico progreso de la ciencia. De esta manera, Bacon expresaba el espíritu de la Reforma y de Ockham. Había que huir de la «teología natural» del escolasticismo clásico como de una flagrante contradicción, una fraudulenta mezcla de cuestiones de fe con cuestiones naturales. Cada reino tenía sus propias leyes y su método particular. La teología pertenecía al reino de la fe, pero el de la naturaleza debía abordarse con una ciencia natural sin las trabas de supuestos derivados, completamente impertinentes, de la imaginación religiosa. Si se las mantenía correctamente separadas, tanto la teología como la ciencia podrían desarrollarse mejor y el hombre serviría de modo más eficaz a su Creador por medio de la comprensión de las verdaderas causas naturales del reino terrestre, con lo que ganaría poder sobre éste, tal como Dios quería.

Debido a que todos los sistemas filosóficos anteriores, desde los griegos en adelante, carecían de un empirismo críticamente riguroso y basado en los sentidos, y puesto que descansaban en construcciones racionales e imaginativas sin el apoyo del experimento cuidadosamente realizado, se asemejaban a producciones teatrales muy entretenidas, pero que no tenían nada que ver con el mundo real que con tanta elegancia distorsionaban. Las necesidades emocionales y los estilos tradicionales de pensamiento impulsaron constantemente al hom-

bre a percibir mal la naturaleza, a antropomorfizarla, a hacer de ella lo que desea que sea y no lo que es en realidad. El verdadero filósofo no trata de estrechar el mundo para adaptarlo a su comprensión, sino que se esfuerza en ensanchar su entendimiento para adaptarlo al mundo. De ahí que, para Bacon, la tarea del filósofo fuera, primero y ante todo, el límpido examen de los particulares. Merced al empleo astuto de los experimentos, la evidencia de los sentidos podía corregirse y mejorarse progresivamente para desvelar las verdades ocultas en la naturaleza. Así podía producirse por fin el matrimonio entre la mente humana y el universo natural, cuyo fruto Bacon vislumbraba como una larga línea de grandes inventos que aliviarían las miserias de la humanidad. En el futuro de la ciencia residía la restauración del conocimiento y de la propia grandeza humana.

Con Bacon se hizo evidente el giro radical de la filosofía. El nominalismo y el empirismo de los últimos escolásticos, así como su creciente crítica de Aristóteles y la teología especulativa, encontraban ahora una expresión audaz e influyente. Es cierto que, pese a su gran perspicacia, Bacon subestimó en mucho el poder de las matemáticas para el desarrollo de la nueva ciencia natural, que no se percató de la necesidad de la conjetura teórica previa a la observación empírica y que, además, no pareció apreciar la importancia de la nueva teoría heliocéntrica. No obstante, su enérgica defensa de la experiencia como única fuente legítima de conocimiento verdadero reconducía realmente el pensamiento europeo hacia el mundo empírico, hacia el examen metódico de los fenómenos físicos y hacia el rechazo de los supuestos tradicionales (teológicos o metafísicos) cuando se trataba del progreso del conocimiento. Bacon no fue un filósofo sistemático ni un científico de práctica rigurosa. Fue más bien un poderoso intermediario que, con su retórica y su visionario ideal, convenció a las generaciones futuras de que valía la pena desarrollar su programa revolucionario: la conquista científica de la naturaleza para el bienestar del hombre y la gloria de Dios.

Si en Inglaterra fue Bacon quien ayudó a dar a la ciencia nueva su carácter, su dirección y su vigor, fue Descartes quien estableció en el continente su fundamento filosófico, y al hacerlo expresó el enunciado definitorio del yo moderno.

En una época que se enfrentaba a una cosmovisión tambaleante, a toda clase de descubrimientos inesperados y desorientadores y al colapso de instituciones y tradiciones culturales fundamentales, en los medios intelectuales europeos se extendía un relativismo escéptico en relación con la posibilidad de un conocimiento seguro. Ya no se podía confiar ingenuamente en las autoridades externas, por venerables que fueran, pero no había un nuevo criterio absoluto de verdad que sustituyese al antiguo. Esta creciente inseguridad epistemológica, exacerbada por la multitud de viejas filosofías en competencia que los humanistas habían ofrecido al Renacimiento, fue avivada aún más por otra influencia griega: la recuperación de la defensa clásica que Sexto Empírico había realizado del escepticismo. Montaigne, el ensayista francés, era especialmente sensible a la nueva actitud espiritual y prestó su voz moderna a viejas dudas epistemológicas. Si la creencia humana estaba determinada por la costumbre cultural, si los sentidos podían ser engañosos, si la estructura de la naturaleza no se correspondía necesariamente con los procesos de la mente, si la relatividad y falibilidad de la razón impedían el conocimiento de Dios o de patrones morales absolutos, entonces nada era seguro.

En la filosofía francesa se había producido una crisis de escepticismo, crisis que el joven Descartes, imbuido del racionalismo crítico de su formación jesuítica, vivía con particular intensidad. Desgarrado entre las confusiones residuales de su educación, las contradicciones entre diferentes perspectivas filosóficas y la continua pérdida de pertinencia de la revelación religiosa para la comprensión del mundo empírico, Descartes se lanzó en busca de una base irrefutable de conocimiento seguro.

El primer paso fue, necesariamente, dudar de todo, pues aspiraba a eliminar cualquier presunción del pasado que con-

fundiera el conocimiento humano y a aislar sólo las verdades cuya certeza pudiese ser aprehendida de manera clara y distinta. Pero, a diferencia de Bacon, Descartes era un notable matemático, y la metodología rigurosa de la geometría y la aritmética era lo único que parecía prometerle la seguridad que tan fervientemente buscaba en materia filosófica. Las matemáticas comenzaban con enunciados de primeros principios simples y evidentes, axiomas fundacionales a partir de los cuales era posible deducir otras verdades más complejas de acuerdo con un método racional estricto. Mediante la aplicación a todas las cuestiones filosóficas de ese razonamiento preciso y trabajoso, y aceptando como verdaderas sólo las ideas que se presentaban a su razón de manera clara, distinta y libres de contradicción interna, Descartes estableció su método para el logro de la certeza absoluta. La disciplinada racionalidad crítica habría de superar la información indigna de confianza acerca del mundo que suministraban los sentidos y la imaginación. Con el empleo de ese método, Descartes se convertiría en el nuevo Aristóteles y fundaría una nueva ciencia que introduciría al hombre en una nueva era de conocimiento práctico, sabiduría y bienestar.

El escepticismo y las matemáticas se combinaron, pues, para producir la revolución cartesiana en filosofía. El tercer elemento de esta revolución, impulso inicial y al mismo tiempo resultado final de la duda sistemática y del razonamiento evidente, se convertiría en el fundamento sólido de todo conocimiento humano: la certeza de la conciencia individual del yo. En el proceso de dudar metodológicamente de todo, incluso de la realidad manifiesta del mundo físico y del cuerpo propio (todo lo cual podría ser tan sólo un sueño), Descartes concluyó que había un dato del que no cabía duda: el hecho de su propio dudar. Al menos existe el «yo» que es consciente de que duda, el sujeto pensante. Esto al menos es seguro: *Cogito, ergo sum* («Pienso, luego existo»). Todo es cuestionable menos el hecho irreductible de la conciencia que el sujeto pensante tiene de sí mismo. Y al reconocer esta única verdad segura, la mente puede percibir lo que caracteriza la certeza misma: el conocimiento seguro es el que se puede concebir clara y distintamente.

El *cogito* fue, así, el primer principio y paradigma de todo conocimiento, suministró el fundamento para deducciones posteriores y, al mismo tiempo, el modelo de cualquier otra intuición racional. A partir de la existencia indudable del sujeto que duda, que es una conciencia de imperfección y limitación, Descartes dedujo la existencia necesaria de un ser perfecto infinito, Dios. Nada podía provenir de la nada, ni podía un efecto poseer una realidad que no derivara de su causa. La idea (subjetiva) de Dios tenía tal magnitud y perfección que, sin duda, debía haber derivado de una realidad trascendente al sujeto pensante finito y contingente; de ahí la certeza en un Dios omnipotente objetivo. Sólo gracias al supuesto de tal Dios podía asegurarse la fiabilidad de la luz natural de la razón humana o la realidad objetiva del mundo fenoménico. Pues si Dios es Dios, es decir, un ser perfecto, no engañará al hombre ni a la razón humana que ofrece al hombre verdades evidentes.

Otra consecuencia importante: el *cogito* revelaba una jerarquía y una división fundamentales en el mundo. El hombre racional sabe que su propia conciencia es cierta y completamente distinta del mundo externo de la sustancia material, que es epistemológicamente menos seguro y que sólo puede percibirse como objeto. Así, se entendía la *res cogitans* (sustancia pensante, experiencia subjetiva, espíritu, conciencia, lo que el hombre percibe como interior) como fundamentalmente distinta y separada de la *res extensa* (sustancia extensa, mundo objetivo, materia, cuerpo físico, plantas y animales, piedras y estrellas, todo el universo físico, todo lo que el hombre percibe como exterior a su mente). Sólo en el hombre ambas realidades se reunían como mente y cuerpo. Y tanto la capacidad cognitiva de la razón humana como la realidad y el orden objetivo del mundo natural tenían su fuente común en Dios.

En el dualismo de Descartes, por alma se entiende especialmente la mente, y por conciencia humana, la del sujeto pensante. Los sentidos son proclives al cambio permanente y al error, mientras que la imaginación es presa de la distorsión de la fantasía y la emoción es prescindible para la comprensión racional cierta. En contraste con la mente, todos los obje-

tos del mundo externo carecen de conciencia subjetiva, de finalidad, de espíritu. El universo físico está completamente despojado de cualidades humanas. Más bien al contrario, en cuanto objetos puramente materiales, es posible comprender todos los fenómenos físicos esencialmente como máquinas, de modo muy semejante a los ingeniosos autómatas que imitaban seres vivos, los relojes, los molinos y las fuentes que construían los europeos del siglo XVII. Dios creó el universo y definió sus leyes mecánicas, pero desde entonces el sistema, máquina suprema construida por la inteligencia suprema, funcionaba por sí mismo.

Por tanto, y contrariamente a lo que habían supuesto Aristóteles y los escolásticos, el universo no era un organismo vivo dotado de formas y movido por fines. Si se dejaban de lado estos presupuestos y se empleaba únicamente la razón analítica del hombre para intuir la descripción más simple y evidente de la naturaleza, no había duda de que el universo estaba compuesto de materia atómica sin vida. Y la mejor manera de comprender esta materia era abordarla en términos mecánicos, analizarla reductivamente en sus partes más simples y concebirla exactamente en términos de ordenamientos y movimientos de esas partes: «Las leyes de la mecánica son idénticas a las de la Naturaleza». La pretensión humana de percibir formas y finalidades inmanentes en la naturaleza equivalía a una impiedad metafísica al proclamar el acceso directo a la mente de Dios. Sin embargo, puesto que el mundo físico era por entero objetivo y sólida e inequívocamente material, resultaba intrínsecamente mensurable. De ahí que el instrumento más poderoso de que el hombre disponía para comprender el universo fuesen las matemáticas, al alcance de la luz natural de la razón humana.

Para sostener su metafísica y su epistemología, Descartes empleó la distinción de Galileo entre las propiedades primarias de los objetos cuantificables y las propiedades secundarias, más subjetivas. Al tratar de entender el universo, el científico no debía enfocar las cualidades que sólo se aparecían a la percepción sensorial, susceptibles del error de juicio subjetivo y de la distorsión humana, sino que debía prestar atención únicamente a las cualidades objetivas que pueden perci-

birse clara y distintamente y analizarse en términos cuantitativos: extensión, forma, número, duración, peso específico, posición relativa. Sobre esta base, y utilizando el método experimental y la hipótesis, la ciencia podía progresar. Para Descartes, la mecánica era una especie de «matemática universal» con la cual se podía analizar plenamente el universo físico y manipularlo con eficacia, al servicio de la salud y el bienestar de la humanidad. Si la mecánica cuantitativa regía el mundo, se justificaba la fe absoluta en la razón humana. Aquí radicaba, pues, la base de una filosofía práctica, no ya la especulativa de las escuelas, sino una filosofía que garantizara al hombre la comprensión directa de las fuerzas de la naturaleza, para poder dirigir estas últimas según sus propósitos.

De esta manera, la razón humana establece, primero, su propia existencia a partir de la necesidad experiencial, luego la existencia de Dios a partir de la necesidad lógica y de aquí la realidad, garantizada por Dios, del mundo objetivo y su orden racional. Descartes entronizó la razón humana como la autoridad suprema en cuestiones de conocimiento, capaz de distinguir verdades metafísicas seguras y de alcanzar una comprensión científica cierta del mundo material. La infalibilidad, que otrora se asignara sólo a las Sagradas Escrituras o al pontífice, se transfería ahora a la razón humana. En efecto, Descartes inauguró involuntariamente una revolución copernicana en teología, pues su modo de razonar sugería que era la razón humana la que establecía la existencia de Dios, y no a la inversa. Aunque la certeza de la existencia de Dios tenía como garantía la veracidad benevolente de Dios al crear una razón humana fiable, esa conclusión sólo podía afirmarse sobre la base de la claridad y distinción de las ideas como criterio de verdad, cuya autoridad tenía su principal fundamento en un juicio del intelecto humano individual. En la cuestión religiosa final, la última palabra no la tenía la revelación divina, sino la luz natural de la razón humana. Antes de Descartes, la verdad revelada había mantenido una autoridad objetiva al margen del juicio humano, pero ahora su validez comenzaba a necesitar el apoyo de la razón humana. Descartes proclamaba de un modo más universal la independencia metafísica que Lutero había postulado dentro de los pará-

metros de la religión cristiana, pues mientras la certeza fundacional de Lutero era su fe en la gracia salvadora de Dios tal como se revela en la Biblia, la certeza fundacional de Descartes era su fe en la claridad metodológica del razonamiento matemático aplicado a la indubitabilidad del sujeto pensante.

Además, con su afirmación de la dicotomía esencial entre sustancia pensante y sustancia extensa, Descartes contribuyó a emancipar el mundo material de su larga asociación con la creencia religiosa, de modo que la ciencia quedaba en libertad de desarrollar su análisis del mundo en términos no contaminados por cualidades espirituales o humanas, y sin la limitación del dogma teológico. El pensamiento humano y el mundo natural gozaban de una autonomía desconocida hasta entonces, separados como estaban de Dios y entre sí.

En esto residía, pues, la declaración prototípica del yo moderno, establecido como un ente plenamente separado que se definía a sí mismo y para el que su autoconciencia racional era absolutamente primaria, que dudaba de todo salvo de sí mismo y que no sólo se afirmaba en oposición a las autoridades tradicionales, sino también al mundo, como sujeto contra objeto, como ser pensante que observa, mide y manipula, completamente distinto de un Dios objetivo y de una naturaleza exterior. El fruto del dualismo entre sujeto racional y mundo material fue la ciencia, incluida su capacidad para producir conocimiento seguro de ese mundo y para hacer del hombre «dueño y poseedor de la naturaleza». Desde el punto de vista de Descartes, ciencia, progreso, razón, certeza epistemológica e identidad humana estaban inextricablemente vinculados entre sí y con la concepción de un universo objetivo y mecánico; sobre la base de este análisis se fundó el carácter paradigmático de la mentalidad moderna.

De este modo, Bacon y Descartes –profetas de una civilización científica, rebeldes ante un pasado de ignorancia y fervientes estudiosos de la naturaleza– proclamaron las bases epistemológicas gemelas del pensamiento moderno. En sus respectivos manifiestos de empirismo y de racionalismo, llegaba a su expresión moderna definitiva el significado del

mundo natural y de la razón humana, cuyo largo desarrollo, iniciado por los griegos, había sido rescatado por los escolásticos. Sobre este doble fundamento, la filosofía prosiguió su andadura y la ciencia se impuso triunfalmente. El éxito de Newton fue posible a partir de su uso sistemático de una síntesis del empirismo inductivo de Bacon y el racionalismo matemático deductivo de Descartes, que llevó a su plena fructificación el método científico que Galileo forjara originariamente.

Después de Newton, la ciencia reinó como autoridad definidora del universo, y la filosofía se definió a sí misma en relación con la ciencia: predominantemente en calidad de sostén, en ocasiones crítica y provocativa, a veces independiente e interesada en otros terrenos, pero, en última instancia, nunca en una posición contradictoria con los descubrimientos cosmológicos y las conclusiones de la ciencia empírica, que gobernaban cada vez más la cosmovisión occidental. En efecto, los logros de Newton establecieron la visión moderna del universo físico (mecánico y matemáticamente ordenado, concretamente material, despojado de propiedades humanas o espirituales y no particularmente cristiano en su estructura) y, al mismo tiempo, la visión moderna del hombre, cuya inteligencia racional había abarcado el orden natural del mundo, y que por tanto no era un ser noble por ser el foco central de un plan divino tal como se revela en las Escrituras, sino porque, con su propia razón, se había apoderado de la lógica subyacente a la naturaleza y, en consecuencia, había llegado a dominar las fuerzas de esta última.

La nueva filosofía no se limitaba a reflejar como un espejo el nuevo sentido del poder humano. Su significado como filosofía, así como la causa de su gran influencia en el pensamiento occidental, reside sobre todo en su corroboración científica y luego tecnológica. Como nunca hasta entonces, una manera de pensar producía resultados espectacularmente tangibles. En un marco tan poderoso, el progreso parecía inevitable y el destino de felicidad del hombre finalmente asegurado. Y todo ello, de manera manifiesta, como consecuencia de sus propias facultades racionales y sus logros concretos. Era ahora evidente que la búsqueda de la realización humana se

vería impulsada por el análisis y la manipulación cada vez más sofisticados del mundo natural, así como por los esfuerzos sistemáticos por extender la independencia intelectual y existencial del hombre en todos los dominios: físico, social, político, religioso, científico y metafísico. La educación adecuada de la mente humana en un medio bien diseñado produciría individuos racionales, capaces de comprender el mundo y de comprenderse a sí mismos, capaces de actuar de la manera más inteligente en bien del conjunto. Con la mente limpia de prejuicios y supersticiones, el hombre podía apoderarse de la verdad evidente y de esa manera establecer para sí mismo un mundo racional en el que todos pudieran florecer. Ahora podía cumplirse el sueño de la libertad humana y de la realización humana en este mundo. La humanidad, por fin, había llegado a una era ilustrada.

LOS FUNDAMENTOS DE LA COSMOVISIÓN MODERNA

Fue así como, entre los siglos XV y XVII, Occidente presenció el surgimiento de un ser humano autónomo y con renovada conciencia de sí mismo, de un ser humano curioso acerca del mundo, confiado en sus propios juicios, escéptico respecto de las ortodoxias, rebelde contra la autoridad, responsable de sus creencias y de sus actos, enamorado del pasado clásico pero cada vez más comprometido con un futuro más grande, orgulloso de su humanidad, consciente de su distinción de la naturaleza, conocedor de sus facultades artísticas como creador individual, seguro de su capacidad intelectual para comprender y controlar la naturaleza y con mucha menor dependencia de un Dios omnipotente. Este surgimiento de la mentalidad moderna, arraigada en la rebelión contra la Iglesia medieval y las autoridades antiguas y, sin embargo, dependiente de esas dos matrices y desarrollada a partir de ellas, adoptó las tres formas distintas y dialécticamente relacionadas del Renacimiento, la Reforma y la Revolución Científica. Juntas, las tres pusieron término a la hegemonía cultural de la Iglesia católica en Europa y establecieron el espíritu más individualista, escéptico y secular de la Edad Moderna. A partir de

esa profunda transformación cultural surgió la ciencia como la nueva fe de Occidente.

En efecto, cuando la titánica batalla de las religiones no conseguía resolverse por sí misma y no había una estructura monolítica de creencia que se impusiera, de pronto la ciencia –empírica, racional y que apelaba al sentido común y a una realidad concreta que todo el mundo podía palpar y sopesar por sí mismo– se presentó como la liberación de la humanidad. Los hechos verificables y las teorías comprobadas y discutidas entre iguales sustituyeron a la revelación dogmática jerárquicamente impuesta por una Iglesia institucional. La búsqueda de la verdad se llevaba a cabo ahora sobre una base de cooperación internacional, con un espíritu de curiosidad disciplinada, con voluntad –e incluso avidez– de trascender los límites anteriores del conocimiento.

Al ofrecer una nueva posibilidad de certeza epistemológica y acuerdo programático, nuevos poderes de predicción experimental, invención técnica y control de la naturaleza, la ciencia se presentaba como gracia salvadora de la nueva mentalidad. La ciencia ennobleció esa mentalidad al mostrarle su capacidad para comprender directamente el orden racional de la naturaleza, que los griegos habían señalado por primera vez, pero en un nivel que superaba con mucho los logros de los antiguos y de los escolásticos medievales. Ya no había autoridad tradicional que definiera dogmáticamente la perspectiva cultural, ni hacía ninguna falta, pues todo individuo poseía dentro de sí los medios para alcanzar el conocimiento cierto: su propia razón y su observación del mundo empírico.

Fue así como la ciencia pareció llevar el pensamiento a una situación de madura independencia fuera de la estructura omniabarcante de la Iglesia medieval y más allá de las glorias clásicas de los griegos y los romanos. A partir del Renacimiento, la cultura moderna evolucionó y dejó atrás las cosmovisiones antigua y medieval por primitivas, supersticiosas, infantiles, no científicas y opresoras. Al final de la Revolución Científica, el pensamiento occidental había adquirido una nueva vía de conocimiento y una nueva cosmología. Gracias a los esfuerzos intelectuales y físicos del hombre, el mundo se había expandido, y lo había hecho de un modo portentoso, sin

precedentes. En el alma misma de la cultura acababa de aparecer el más asombroso de los cambios: la Tierra se movía. El razonamiento crítico, el cálculo matemático y la observación tecnológicamente perfeccionada habían destruido la evidencia directa de los sentidos ingenuos y la certeza teológica y científica de los siglos ingenuos, según las cuales el Sol salía y se ponía mientras, bajo los pies de los hombres, la Tierra permanecía inmóvil en el centro del universo. Y no sólo la Tierra se movía, sino también el hombre, que, como nunca hasta entonces, salía del universo aristotélico-cristiano (finito, estático y jerárquico) para adentrarse en territorios desconocidos. La naturaleza de la realidad había cambiado fundamentalmente para el hombre occidental, que ahora percibía y habitaba un cosmos de proporciones, estructura y significado existencial completamente nuevos.

Estaba abierto el camino para imaginar y establecer una nueva forma de sociedad, basada en principios evidentes de libertad individual y racionalidad, pues las estrategias y los principios cuya utilidad para el descubrimiento de la verdad la ciencia había puesto de manifiesto eran también claramente aplicables al terreno social. De la misma manera que se había sustituido la anticuada estructura ptolemaica de los cielos (con su complicado, engorroso y finalmente insostenible sistema de artilugios epicíclicos) por la simplicidad racional del universo newtoniano, así también era posible reemplazar las anticuadas estructuras de la sociedad (monarquía absoluta, privilegio aristocrático, censura clerical, leyes opresoras y arbitrarias, economías ineficientes) por nuevas formas de gobierno que no se basaran en supuestas promulgaciones divinas y afirmaciones tradicionales heredadas, sino en derechos individuales racionalmente sostenibles y contratos sociales mutuamente benéficos. La aplicación del pensamiento crítico sistemático a la sociedad no podía dejar de sugerir la necesidad de reformarla, y así como la razón moderna produjo una revolución científica en lo concerniente a la naturaleza, así también produciría una revolución política en la sociedad. John Locke y, tras él, los filósofos franceses de la Ilustración aprendieron la lección de Newton y la extendieron al ámbito humano.

A estas alturas, la fundamentación y la dirección del pensamiento moderno estaban ya en gran parte establecidas. Por tanto, es oportuno resumir algunos de los principios capitales de la cosmovisión moderna, como hemos hecho antes al referirnos a la perspectiva griega y a la cristiana medieval. Pero para eso debemos definir con mayor precisión nuestro interés y luego extender nuestro análisis. Lejos de constituir un ente estable, la cosmovisión moderna fue, al igual que sus predecesoras, un modo de experimentar la existencia marcado por la evolución incesante. En lo que atañe de manera particular a nuestro tema, los puntos de vista de Newton, Galileo, Descartes, Bacon, etc., fueron esencialmente síntesis de elementos modernos y elementos medievales, o sea, un compromiso entre un Dios creador cristiano medieval y un cosmos mecánico moderno, entre la mente humana como principio espiritual y el mundo como materialidad objetiva, etc. Durante los dos siglos que siguieron a la formulación cartesiano-newtoniana, la mente moderna continuó desembarazándose de su matriz medieval. Los escritores e intelectuales de la Ilustración –Locke, Leibniz, Spinoza, Bayle, Voltaire, Montesquieu, Diderot, D'Alembert, Holbach, La Mettrie, Pope, Berkeley, Hume, Gibbon, Adam Smith, Wolff, Kant– elaboraron filosóficamente, divulgaron y establecieron culturalmente la nueva cosmovisión. Al término de este proceso, la razón humana autónoma había desplazado por completo a las fuentes tradicionales de conocimiento acerca del universo y, a su vez, había definido sus propios límites, que no eran otros que los límites y métodos de la ciencia empírica. La revolución industrial y la revolución democrática, junto con la instauración de la hegemonía mundial de Occidente, produjeron los correspondientes órdenes tecnológico, económico, social y político de esa cosmovisión, que así reafirmó y aumentó su soberanía cultural. Y para culminar el triunfo de la ciencia moderna sobre la religión tradicional, la teoría de la evolución de Darwin colocó en el marco de la ciencia natural y de la perspectiva moderna el origen de las especies naturales y del hombre mismo. En este caso, la capacidad de la ciencia para comprender el mundo había llegado a dimensiones aparente-

mente insuperables. La cosmovisión moderna podía afirmar su madurez.

En consecuencia, el resumen de la perspectiva moderna que presentamos a continuación no sólo refleja su previa formulación cartesiano-newtoniana, sino también la forma posterior en que la mentalidad moderna se percibió plenamente a sí misma en el curso de los siglos XVII y XVIII. En efecto, a medida que el marco de referencia cartesiano-newtoniano se acercaba a su conclusión lógica, se iban haciendo más explícitas las implicaciones de la nueva sensibilidad y de las nuevas concepciones originarias del Renacimiento y la Revolución Científica. Podríamos describir como cosmovisión específicamente «moderna» la que más tajantemente se distinguía de sus antecedentes, a sabiendas de que, en realidad, estos últimos (por ejemplo, la perspectiva judeocristiana) continuaban desempeñando un papel importante en la cultura, aunque a menudo de un modo latente, y de que, en la era moderna, la perspectiva de un individuo en particular podía ocupar cualquier posición, desde una fe religiosa infantil a un riguroso escepticismo secular.

1) En oposición al cosmos cristiano medieval, que no sólo era creado, sino que estaba gobernado, de manera continua y directa, por un Dios personal y activamente omnipotente, el universo moderno era un fenómeno impersonal regido por leyes naturales regulares y comprensible en términos exclusivamente físicos y matemáticos. Dios había sido alejado, como creador y arquitecto, del universo físico, de modo que ya no era tanto un Dios de amor, milagro, redención o intervención histórica, sino inteligencia suprema y causa primera que había establecido el universo material y sus leyes inmutables para luego abstenerse de más actividad directa. Mientras que el cosmos medieval dependía continuamente de Dios, el cosmos moderno era más autónomo, con incremento de su propia realidad ontológica y disminución de cualquier realidad divina, trascendente o inmanente. La realidad divina residual no sostenida por la investigación científica del mundo visible acabó desapareciendo del todo. El orden que se encontraba en el mundo natural, otrora atribuido a la voluntad de Dios, que era también su garantía, se entendía ahora como resultado de

regularidades mecánicas engendradas por la naturaleza sin finalidad superior alguna. Y mientras que según la visión cristiana de la Edad Media, sin la ayuda de la revelación divina a la mente humana le resultaba imposible comprender el orden del universo, que era sobrenatural en última instancia, para la visión moderna la mente humana era capaz, por sus propias facultades racionales, de comprender el orden, íntegramente natural, del universo.

2) El dualismo cristiano que insistía en la supremacía de lo espiritual y trascendente sobre lo material y concreto se había invertido en gran medida, pues el mundo físico se había convertido en foco predominante de atención para la actividad humana. La entusiasta acogida a este mundo y a esta vida como escenario en el que se desarrolla el drama humano reemplazó al tradicional menosprecio religioso de la existencia mundana como examen desgraciado y temporal en preparación para la vida eterna. El dualismo cristiano entre espíritu y materia, Dios y mundo, dio lugar poco a poco al dualismo moderno de mente y materia, hombre y cosmos: una conciencia subjetiva y personal frente a un mundo material objetivo e impersonal.

3) La ciencia sustituyó a la religión como principal autoridad intelectual, como delimitadora, juez y guardiana de la cosmovisión cultural. La razón y la observación empírica humanas sustituyeron la doctrina teológica y la revelación bíblica como medio principal de interpretación del universo. Poco a poco, los dominios de la religión y la metafísica fueron arrinconados y se terminó por verlos teñidos por lo personal, subjetivo y especulativo, fundamentalmente distintos del conocimiento objetivo y público del mundo empírico. La fe y la razón se desgajaban definitivamente la una de la otra. Cada vez más, las concepciones que implicaban una realidad trascendente y fuera de la competencia del conocimiento humano eran consideradas meros paliativos de la naturaleza emocional del hombre, creaciones imaginativas estéticamente satisfactorias, supuestos heurísticos potencialmente válidos, bastiones necesarios de moralidad o de cohesión social, propaganda políticoeconómica, proyecciones psicológicamente motivadas, ilusiones empobrecedoras de la vida, supersticiosas, im-

pertinentes o carentes de significado. En lugar de la visión religiosa o metafísica, las dos bases de la epistemología moderna (el racionalismo y el empirismo) generaron sus consecuencias metafísicas: mientras que el racionalismo moderno sugería y terminaba por afirmar y basarse en la concepción del hombre como inteligencia máxima o última, el empirismo moderno hacía lo mismo respecto del mundo material, que concebía como realidad única y esencial. Humanismo secular y materialismo científico, respectivamente.

4) En comparación con la perspectiva clásica griega, el universo moderno poseía un orden intrínseco, aunque no un orden que emanara de una inteligencia cósmica en la cual la mente humana pudiera participar directamente, sino más bien un orden empíricamente deducible de las regularidades materiales de la naturaleza con el mero uso de la mente humana. Tampoco se trataba de un orden que compartieran simultánea e inherentemente la naturaleza y la mente humanas, como lo habían entendido los griegos. El orden del mundo moderno no era un orden trascendente, unitario y ubicuo que informara tanto la mente interna como el mundo exterior de manera tal que el reconocimiento de una de estas instancias significara necesariamente el conocimiento de la otra. Por el contrario, los dos reinos (el de la mente subjetiva y el del mundo objetivo) eran fundamentalmente distintos y operaban sobre la base de principios diferentes. Fuera cual fuese el orden que se percibiera, sólo era el reconocimiento de las regularidades naturales inmanentes (o, después de Kant, un orden fenoménico constituido por las propias categorías de la mente). La mente humana era concebida como separada del resto de la naturaleza y superior a ella.[4] El orden de la naturaleza era exclusivamente inconsciente y mecánico. El universo no estaba dotado de inteligencia consciente o de finalidad; sólo el hombre poseía esas cualidades. La racionalidad potenciaba la capacidad para manipular las fuerzas impersonales; los objetos materiales de la naturaleza se convertían en paradigma de la relación humana con el mundo.

5) En contraste con el énfasis implícito de los griegos en una multiplicidad integrada de modos de conocimiento, el orden del cosmos moderno, en principio, sólo era comprensi-

ble por la facultad racional y la facultad empírica del hombre, mientras que otros aspectos de la naturaleza humana (emocionales, estéticos, éticos, volitivos, relacionales, imaginativos o epifánicos) se consideraban, en general, como irrelevantes para la comprensión objetiva del mundo o factores de distorsión. El conocimiento del universo era, ante todo, una cuestión de sobria investigación científica impersonal, y su éxito (cuando ocurría) no consistía en una experiencia de liberación espiritual (como en el pitagorismo y el platonismo), sino en el poder intelectual y el progreso material.

6) Mientras que la cosmología de la época clásica era geocéntrica, finita y jerárquica, con los cielos circundantes como lugar de las fuerzas arquetípicas trascendentes que definían la existencia humana e influían en ella de acuerdo con los movimientos celestes, y mientras que la cosmología medieval mantuvo la misma estructura general, sólo que reinterpretada de acuerdo con el simbolismo cristiano, la cosmología moderna postulaba una Tierra planetaria en un espacio infinito neutral, con la total eliminación de la dicotomía tradicional entre lo celeste y lo terrestre. Los cuerpos celestes eran movidos por las mismas fuerzas naturales y mecánicas que los cuerpos terrestres, y estaban compuestos por las mismas sustancias materiales. Con la caída del cosmos geocéntrico y el surgimiento del paradigma mecánico, la astronomía acabó por separarse de la astrología. En oposición tanto a la cosmovisión antigua como a la medieval, los cuerpos celestes del universo moderno no poseían significado sagrado o simbólico. No existían para el hombre, para iluminar su camino ni para dar sentido a su vida, sino que eran, lisa y llanamente, entes materiales cuyo carácter y movimientos se debían por entero a principios mecánicos sin ninguna relación especial con la existencia humana ni con ninguna realidad divina. Todas las cualidades específicamente humanas o personales que en otro tiempo se habían atribuido al mundo físico exterior pasaron a considerarse ingenuas proyecciones antropomórficas y quedaron eliminadas de la percepción científica objetiva. De forma análoga, todos los atributos divinos pasaron a ser considerados efectos de la superstición primitiva y de la ingenuidad, por lo cual se los eliminó del discurso científico serio. El

universo no era personal, sino impersonal; las leyes de la naturaleza no eran sobrenaturales, sino naturales. El mundo físico no poseía ninguna clase de significado oculto ni era la expresión visible de realidades espirituales, sino pura y opaca materialidad.

7) Con la integración de la teoría de la evolución y la multitud de consecuencias que de ella se derivaron en otros campos, la naturaleza y el origen del hombre, así como la dinámica de las transformaciones de la naturaleza, fueron atribuidas exclusivamente a causas naturales y a procesos empíricamente observables. Lo que Newton había llevado a cabo en terreno del cosmos físico, Darwin, basándose en los progresos que se habían producido en geología y biología (y más tarde con la ayuda del trabajo de Mendel en genética), lo realizó en el ámbito de la naturaleza orgánica.[5] Así como la teoría newtoniana había establecido la nueva estructura y extensión de la dimensión espacial del universo, la teoría darwiniana estableció la nueva estructura y extensión de la dimensión temporal de la naturaleza, tanto en la magnitud de su duración como en su condición de escenario de transformaciones cualitativas en la naturaleza. Así como el movimiento planetario de Newton se entendía sobre la base de la inercia y se definía en función de la gravedad, con Darwin la evolución biológica fue entendida a partir de la variación al azar y definida por la selección natural. Así como la Tierra fue desplazada del centro de la creación para convertirla en un planeta más, así se desplazaba ahora al hombre del centro de la creación para convertirlo en un animal más.

Si bien la evolución darwiniana fue una continuación, una aparente reivindicación final del impulso intelectual que se había establecido durante la Revolución Científica, también implicó una quiebra significativa del paradigma clásico de dicha revolución. En efecto, al reconocer en la naturaleza el cambio, la lucha y el desarrollo incesantes e indeterminados, la teoría evolucionista dio pie a un alejamiento fundamental de la armonía regular, ordenada y previsible del mundo cartesiano-newtoniano. Al hacerlo, el darwinismo fomentó las consecuencias secularizadoras de la Revolución Científica y acabó de romper el vínculo de esa revolución con la perspec-

tiva judeocristiana tradicional, pues el descubrimiento científico de la mutabilidad de las especies contradecía el relato bíblico de una creación estática en cuyo centro, como culminación sagrada, había sido deliberadamente colocado el hombre. No era ya tan seguro que el hombre proviniera de Dios como que descendiera de formas inferiores de primates. La mente humana no era una facultad divina, sino un instrumento biológico. La estructura y el movimiento de la naturaleza no eran el resultado del designio benevolente y la finalidad de Dios, sino de una lucha amoral, azarosa y brutal por la supervivencia en la que el éxito no correspondía al virtuoso, sino al adaptado. El origen de las transformaciones de la naturaleza no era ya Dios ni un Intelecto trascendente, sino la naturaleza misma. El proceso de la vida no estaba dominado por las formas teleológicas aristotélicas ni por la Creación finalista de la Biblia, sino por la selección natural y el azar. El primitivo concepto moderno de Creador impersonal que había producido un mundo plenamente formado y eternamente ordenado para dejarlo luego abandonado a sí mismo (es decir, el último pacto de compromiso entre la revelación judeocristiana y la ciencia moderna) retrocedía ante una teoría naturalista y dinámica del origen de las especies y de todos los otros fenómenos naturales. Seres humanos, animales, plantas, organismos, rocas y montañas, planetas y estrellas, galaxias, el universo entero podía entenderse ahora como el resultado de la evolución de procesos completamente naturales.

En estas circunstancias, la creencia en que el universo estaba teleológicamente diseñado y regulado por la inteligencia divina, creencia básica tanto de la cosmovisión griega clásica como de la cristiana, resultaba cada vez más cuestionable. La doctrina cristiana de la intervención divina de Cristo en la historia humana (la Encarnación del Hijo de Dios, el Segundo Adán, la Inmaculada Concepción, la Resurrección, la segunda venida) parecía improbable en el contexto de una evolución darwiniana absolutamente orientada a la supervivencia en un vasto cosmos newtoniano. Igualmente improbable era la existencia de un dominio metafísico intemporal de Ideas platónicas trascendentes. En la práctica, todas las cosas del mundo empírico parecían explicables sin necesidad de recurrir a una

realidad divina. El universo moderno era un fenómeno puramente secular. Además, se trataba de un fenómeno secular en permanente cambio y autocreación, no de una finalidad de construcción divina y con una estructura estática, sino de un proceso en despliegue que carecía de meta absoluta y de cualquier fundamento absoluto distinto de la materia y sus permutaciones. Si la naturaleza era la única fuente de dirección evolutiva, y si el hombre era el único ser consciente y racional en la naturaleza, el futuro del hombre estaba en sus propias manos.

8) Por último, en oposición a la cosmovisión medieval, se afirmaba radicalmente la independencia del hombre moderno –intelectual, psicológica, espiritual– en detrimento de toda creencia religiosa o estructura institucional que inhibiera el derecho natural del hombre, su capacidad para llevar una existencia autónoma y su expresión individual. Mientras que para el cristiano medieval el fin del conocimiento era obedecer mejor la voluntad de Dios, para el hombre moderno era el de subordinar la naturaleza a la voluntad humana. Se revisó la doctrina cristiana de la redención espiritual basada en la manifestación histórica de Cristo y su apocalíptica segunda venida a fin de hacerla coincidir con el progreso de la civilización humana bajo la providencia divina, que se imponía al mal a través de la razón que Dios había dado al hombre, para luego esta doctrina dejar paso a la creencia en que la razón natural y los logros científicos del hombre harían progresivamente real una utópica era secular marcada por la paz, la sabiduría racional, la prosperidad material y el dominio humano de la naturaleza. El sentido cristiano del Pecado Original, la Caída y la culpa humana colectiva retrocedían ante una afirmación optimista de desarrollo humano y ante el triunfo final de la racionalidad y la ciencia sobre la ignorancia, el sufrimiento y los males sociales de los hombres.

Mientras que la cosmovisión griega clásica había puesto el énfasis en que la meta de la actividad intelectual y espiritual del hombre era la unificación esencial (o la reunificación) del hombre con el cosmos y su inteligencia divina, y mientras que la meta cristiana era reunir al hombre y el mundo con Dios, la meta moderna era crear para el hombre la mayor libertad po-

sible, tanto de la naturaleza como de las opresoras estructuras políticas, sociales o económicas, de las restrictivas creencias metafísicas o religiosas, de la Iglesia, del Dios judeocristiano, del estático y finito cosmos aristotélico-cristiano, del escolasticismo medieval, de las antiguas autoridades griegas y de todas las concepciones primitivas del mundo. Al dejar atrás la tradición, generalmente en favor del intelecto humano autónomo, el hombre moderno se independizó, decidido a descubrir los principios operativos de su nuevo universo, a explorar y expandir más aún sus nuevas dimensiones y a completar su realización secular.

Esta descripción es necesariamente simplificadora, ya que junto al carácter dominante de la mentalidad moderna que se había forjado durante la Ilustración, y a menudo contra él, hubo también otras importantes tendencias intelectuales. En los próximos capítulos presentaremos un retrato más completo, complejo y paradójico de la sensibilidad moderna. Pero antes debemos examinar con mayor precisión esa extraordinaria dialéctica que se dio cuando la cosmovisión moderna dominante que se acaba de describir se constituyó a partir de sus principales predecesoras, la clásica y la cristiana.

ANTIGUOS Y MODERNOS

El pensamiento clásico griego había suministrado a la Europa del Renacimiento la mayor parte del bagaje teórico que necesitaba para producir la Revolución Científica: la intuición griega inicial de un orden racional en el cosmos, las matemáticas pitagóricas, el problema de los planetas tal como lo define el platonismo, la geometría euclidiana, teorías cosmológicas alternativas que postulaban una Tierra móvil, la exaltación neoplatónica del Sol, el materialismo mecanicista de los atomistas, el esoterismo hermético y el fundamento subyacente de empirismo, naturalismo y racionalismo aristotélico y presocrático. Sin embargo, el carácter y la dirección de la mentalidad moderna eran tales que esta última negaba cada vez con mayor firmeza a los antiguos la condición de autori-

dades científicas o filosóficas, al tiempo que menospreciaba la cosmovisión antigua como primitiva e indigna de ser tomada en serio. La dinámica intelectual que provocaba esta discontinuidad era compleja y, a menudo, contradictoria.

Una de las razones principales que impulsaron a los científicos europeos de los siglos XVI y XVII a dedicarse a la observación y a la medición detalladas de los fenómenos naturales era consecuencia de las acaloradas controversias entre la ortodoxia de la física aristotélica escolástica y el misticismo matemático de raíz pitagórico-platónica. No deja de ser irónico que Aristóteles, el mayor científico naturalista y empirista de la Antigüedad, cuya obra había constituido el impulso que sostuvo a la ciencia occidental durante dos milenios, fuera despreciado por la ciencia nueva bajo el ímpetu de un romántico platonismo renacentista (directamente derivado de Platón, el idealista especulativo que más sistemáticamente anheló abandonar el mundo de los sentidos). Pero mientras que las universidades contemporáneas convirtieron a Aristóteles en un dogmático carente de cualquier interés, el platonismo de los humanistas había conseguido abrir la imaginación científica a un renovado sentido de aventura intelectual. Sin embargo, en un nivel más profundo, la orientación empirista de Aristóteles hacia este mundo fue prolongada y finalmente completada por la Revolución Científica, y aunque esta revolución apeara de ella al propio Aristóteles, podría decirse que no fue otra cosa que la rebelión edípica de la ciencia moderna contra su padre Aristóteles.

Sin embargo, no fue menos decisivo el abandono de Platón. En efecto, si Aristóteles fue depuesto en efigie pero se lo mantuvo en espíritu, Platón fue reivindicado en teoría pero negado por completo en espíritu. La Revolución Científica, de Copérnico a Newton, había dependido y se había inspirado en una serie de estrategias y afirmaciones que derivaban directamente de Platón, de sus predecesores pitagóricos y de sus sucesores neoplatónicos: la búsqueda de formas matemáticas perfectas e intemporales que subyacieran al mundo fenoménico, la creencia a priori de que los movimientos planetarios se adecuaban a figuras geométricas continuas y regulares, la norma de evitar el extravío al que podía conducir el caos

aparente de los cielos empíricos, la confianza en la belleza y la elegante sencillez de la solución verdadera al problema de los planetas, la exaltación del Sol como imagen del Dios creador, las propuestas de cosmologías no geocéntricas, la creencia de que el universo estaba impregnado de razón divina y de que la gloria de Dios se revelaba sobre todo en los cielos. Euclides, cuya geometría sirvió de fundamento tanto a la filosofía racionalista de Descartes como a todo el paradigma copernicano-newtoniano, había construido su obra íntegramente sobre principios platónicos. El propio método científico, tal como lo desarrollaron Kepler y Galileo, se fundaba en la fe pitagórica en que el lenguaje del mundo físico era el lenguaje de los números, lo cual justificaba la convicción de que la observación empírica de la naturaleza y la comprobación de hipótesis debían abordarse de manera sistemática mediante la medición cuantitativa. Además, toda la ciencia moderna se basaba implícitamente en la jerarquía platónica de la realidad, para la cual la naturaleza material múltiple y en permanente cambio obedecía, en última instancia, a determinadas leyes y principios unificadores que trascendían los fenómenos que gobernaban. Pero, sobre todo, la ciencia moderna era heredera de la creencia básica de Platón en la inteligibilidad racional del orden del mundo y en la nobleza esencial de la indagación humana en busca de ese orden. Sin embargo, esos supuestos y esas estrategias platónicas terminaron por conducir a la creación de un paradigma cuyo riguroso naturalismo dejaba poco espacio al talante místico de la metafísica platónica. El carácter numinoso de los modelos matemáticos alabados por la tradición pitagórico-platónica se había perdido y ahora era visto como un apéndice superfluo y empíricamente inverificable de la comprensión rigurosamente científica del mundo natural.

La ciencia natural reivindicaba ahora una y otra vez la afirmación pitagórico-platónica del poder explicativo de las matemáticas; esta aparente anomalía (¿por qué las matemáticas funcionarían con tanta coherencia y elegancia en el reino de los puros fenómenos materiales?) no había dejado de crear perplejidad entre los filósofos de la ciencia más reflexivos. Pero para la mayoría de los científicos prácticos posteriores a Newton, esa coherencia matemática de la naturaleza represen-

taba una cierta tendencia mecánica a los modelos regulares, sin ningún significado más profundo. Rara vez se veía en ella Formas reveladoras gracias a las cuales la mente del hombre fuera capaz de comprender la mente de Dios. Los modelos matemáticos estaban simplemente «en la naturaleza de las cosas», o en la naturaleza de la mente humana, y no se los interpretaba, al modo platónico, como evidencia de un mundo eterno, inmutable y puramente espiritual. Aunque tal vez fuesen intemporales, las leyes de la naturaleza se sostenían ahora por sí mismas sobre un fundamento material y completamente disociadas de cualquier causa divina.

Así pues, a excepción de las matemáticas, que no dejaban de producir cierta perplejidad, la corriente platónica de la filosofía ya no se vio como una forma viable de pensamiento en el contexto moderno, pues el carácter cuantitativo de la ciencia estaba dominado por una significación totalmente secular. Ante el indiscutible éxito del mecanicismo de la ciencia natural y el creciente predominio del empirismo positivista y el nominalismo en la filosofía, las afirmaciones idealistas de la metafísica platónica (Ideas eternas, realidad trascendente en la que residían el ser y el significado verdaderos, naturaleza divina de los cielos, gobierno espiritual del mundo y significado religioso de la ciencia) se dejaban de lado como productos elaborados de la imaginación primitiva. Paradójicamente, la filosofía platónica había servido como condición indispensable de una cosmovisión que parecía contradecir directamente las afirmaciones platónicas. Así, «la ironía del destino construyó la filosofía mecanicista del siglo XVIII y la filosofía materialista del siglo XIX a partir de la teoría matemática mística del siglo XVII».[6]

Otra ironía es la derrota moderna de los gigantes clásicos –Aristóteles y Platón– a manos de las tradiciones minoritarias de la Antigüedad. El atomismo mecanicista y materialista de Leucipo y Demócrito; las cosmologías heterodoxas (no geocéntricas o no geostáticas) de Filolao, Heráclides Póntico y Aristarco; el escepticismo radical de Pirrón y Sexto Empírico, todo ello había sido ocultado, casi aplastado y prácticamente eliminado a finales del período clásico y durante la Edad Media por el triunvirato filosófico culturalmente más podero-

so, integrado por Sócrates, Platón y Aristóteles, junto con la cosmología aristotélico-ptolemaica dominante.[7] Pero la recuperación de los puntos de vista minoritarios que realizaron los humanistas durante el Renacimiento acabó por invertir la jerarquía en el mundo de la ciencia, pues muchas de sus afirmaciones fueron objeto de una inesperada convalidación en las conclusiones teóricas y en la orientación filosófica general de la Revolución Científica y su posteridad. Análoga restauración sería llevada a cabo con los sofistas, cuyo humanismo secular y escepticismo relativista encontraron renovado eco en el clima filosófico de la Ilustración y el pensamiento moderno posterior.

Pero las intuiciones aisladas y aparentemente fortuitas de un puñado de teóricos especulativos no bastaban para contrarrestar la evaluación crítica que la ciencia moderna hacía de la mentalidad antigua. Ni bastaba la utilidad de diversas premisas extraídas de las tradiciones platónica y aristotélica para compensar el extravío y el escaso carácter empírico que se veía en sus fundamentos. El gran respeto que los pensadores medievales y renacentistas profesaban por el genio y las conquistas de las luminarias de la dorada edad clásica ya no parecía adecuado cuando el hombre moderno demostraba su superioridad práctica e intelectual en todos los aspectos. Así, tras extraer todo lo que fuera útil a sus necesidades actuales, el pensamiento moderno revaluó la cultura clásica con respeto por sus logros literarios y humanísticos, pero con menosprecio general por la cosmología, la epistemología y la metafísica de los antiguos, que consideraba ingenuas y científicamente erróneas.

Más general fue el menosprecio de que fueron objeto los elementos esotéricos de la tradición antigua (astrología, alquimia, hermetismo), que también habían cumplido su función en la génesis de la Revolución Científica. El nacimiento de la astronomía, y de la propia ciencia, había estado inextricablemente unido a la antigua concepción astrológica de los cielos como un dominio superior de significación divina, con la cuidadosa observación de los movimientos planetarios por su importancia simbólica para los asuntos humanos. Durante los siglos siguientes, los lazos de la astrología con la astronomía

fueron esenciales para el progreso técnico de esta última, pues los supuestos astrológicos dieron a la astronomía pertinencia social y psicológica, así como utilidad política y militar en cuestiones de Estado. Las predicciones astrológicas requerían datos astronómicos precisos, de modo que la astrología proveyó a la profesión astronómica de su motivación más poderosa para intentar resolver el problema de los planetas. No fue casual que, antes de la Revolución Científica, la ciencia de la astronomía experimentase su desarrollo más rápido precisamente en los períodos (era helenística, baja Edad Media y Renacimiento) en que la astrología gozó de mayor aceptación.

Los principales protagonistas de la Revolución Científica no hicieron nada por romper ese vínculo antiguo. Copérnico, en su *De Revolutionibus*, no distinguió entre astronomía y astrología, a las que se refirió conjuntamente como «cumbre de todas las artes liberales». Kepler confesó que su investigación astronómica se inspiró en su búsqueda de la celestial «música de las esferas». A pesar de su abierta crítica a la falta de rigor de la astrología contemporánea, Kepler fue el teórico más avanzado de su época en materia de astrología, y tanto él como Brahe prestaron servicio como astrólogos del Sacro Imperio Romano Germánico. Incluso Galileo, al igual que la mayoría de los astrónomos renacentistas, realizó de manera habitual el cálculo de cartas astrales, incluida la de su protector, el duque de Toscana, en 1609, precisamente el mismo año de sus descubrimientos telescópicos. Newton explicó que fue su interés inicial por la astrología lo que lo estimuló a llevar a cabo sus históricas investigaciones matemáticas, y más tarde se dedicó esforzadamente al estudio de la alquimia. Hoy en día resulta en ocasiones difícil determinar la verdadera magnitud del compromiso de estos pioneros con la astrología o la alquimia, pero el historiador moderno de la ciencia buscará inútilmente una separación neta entre lo científico y lo esotérico.

En efecto, durante el Renacimiento la peculiar colaboración entre la ciencia y la tradición esotérica fue un hecho normal y desempeñó un papel imprescindible en el nacimiento de la ciencia moderna: además de misticismo matemático neoplatónico y pitagórico y la exaltación del Sol, que acompañó a

todos los principales astrónomos copernicanos, encontramos a Roger Bacon, el pionero de la ciencia experimental, cuya obra estaba saturada de principios alquímicos y astrológicos; a Giordano Bruno, el esotérico multifacético que defendió un cosmos copernicano infinito; a Paracelso, el alquimista que sentó las bases más antiguas de la química y la medicina modernas; a William Gilbert, cuya teoría del magnetismo de la Tierra se fundaba en su prueba de que en dicho imán se encarnaba el alma del mundo; a William Harvey, que creyó que su descubrimiento de la circulación sanguínea mostraba que el cuerpo humano era un reflejo microcósmico de los sistemas circulatorios de la Tierra y de los movimientos planetarios del cosmos; a Descartes y su filiación al movimiento místico de los Rosacruces; a Newton y su adhesión al movimiento neoplatónico de Cambridge, por no mencionar su convicción de que trabajaba en el marco de una antigua tradición de sabiduría secreta que se remontaba a Pitágoras y más allá aún; y a la propia ley de gravitación universal, inspirada en los vínculos de simpatía de la filosofía hermética. En muchos sentidos, la modernidad de la Revolución Científica era ambigua.

Pero el nuevo universo que surgía de la Revolución Científica no era tan ambiguo y parecía dejar poco espacio a la realidad de los principios astrológicos o de otros principios explícitamente esotéricos. A pesar de que los protagonistas originales de esta revolución no prestaron atención a los problemas que el nuevo paradigma planteaba a la astrología, muy pronto hubo quienes apreciaron esas contradicciones con toda claridad. Una Tierra en movimiento parecía minar los cimientos mismos del pensamiento astrológico: el supuesto de que la Tierra era el foco central de las influencias planetarias. Era difícil de percibir cómo, sin la posición privilegiada de centro fijo del universo, podía la Tierra continuar mereciendo tan destacada atención cósmica. Toda la tradición cosmográfica (con Aristóteles en el origen y Dante en su culminación) saltaba por los aires si la Tierra móvil se trasladaba a los dominios celestes que hasta entonces habían sido ámbito exclusivo de poderes planetarios específicos. Después de Galileo y de Newton era imposible mantener la división entre lo celeste y lo terrestre, pero sin esa dicotomía fundamental se

hundían las premisas metafísicas y psicológicas que habían servido de sostén al sistema astrológico. Ahora se sabía que los planetas eran prosaicos objetos materiales simple y llanamente movidos por la inercia y la gravedad, en absoluto símbolos arquetípicos de una inteligencia cósmica. En el Renacimiento hubo relativamente pocos pensadores que no estuvieran convencidos de la validez esencial de la astrología, pero una generación después de Newton eran aún menos los que la consideraban digna de tenerse en cuenta. Cada vez más marginada, la astrología pasó a la clandestinidad, donde sobrevivió tan sólo entre grupos reducidos de esotéricos y en la masa acrítica.[8] Tras haber sido «la reina de las ciencias» y guía de emperadores y reyes durante casi dos milenios, la astrología no era ya digna de crédito.

Con excepción de los románticos, el pensamiento moderno se desprendió poco a poco de la fascinación renacentista por el mito antiguo como dimensión autónoma de la existencia. A partir de la Ilustración, la idea de que los dioses no eran otra cosa que coloridas ficciones de la fantasía pagana no requirió demasiada argumentación. Así como en filosofía las Formas platónicas habían muerto y en su lugar se hallaban cualidades empíricas objetivas, conceptos subjetivos, categorías cognitivas o «parecidos de familia» lingüísticos, así también adoptaron los dioses antiguos el papel de personajes literarios, imágenes artísticas o metáforas útiles, sin pretensión alguna de realidad ontológica.

La ciencia moderna había limpiado el universo de todas las propiedades humanas y espirituales que en él se habían proyectado. Ahora el mundo era neutro, opaco y material; en consecuencia, no era posible ningún tipo de diálogo con la naturaleza, ya se tratara de magia, de misticismo o de autoridad con garantía divina. Sólo el empleo impersonal del intelecto racional del hombre, crítico y basado en la experiencia, podía lograr una comprensión objetiva de la naturaleza. Aunque en realidad la Revolución Científica había sido posible gracias a la convergencia de una asombrosa variedad de fuentes epistemológicas –el inmenso salto imaginativo (y antiempírico) a la concepción de una Tierra planetaria;[9] las creencias estéticas y místicas pitagóricas y neoplatónicas; el revela-

dor sueño de Descartes y su visión de una nueva ciencia universal, así como la misión de forjarla que a él le correspondía; el concepto de atracción gravitacional de Newton, de inspiración hermética; la feliz recuperación de los manuscritos antiguos (Lucrecio, Arquímedes, Sexto Empírico, los neoplatónicos), y el carácter fundamentalmente metafórico de las diversas teorías y explicaciones científicas–, todas estas fuentes sólo fueron luego consideradas importantes en el contexto del descubrimiento científico. En el contexto de la justificación científica, de la aserción de la verdad de una hipótesis cualquiera, las únicas bases epistemológicas legítimas eran la evidencia empírica y el análisis racional, modalidades que dominaron la empresa de la ciencia tras la huella de la Revolución Científica. Ahora se repudiaban las epistemologías demasiado flexibles, sincréticas y místicas del período clásico, así como sus complicadas consecuencias metafísicas.

Durante mucho tiempo, la cultura clásica seguiría siendo un reino admirado que dominaría las creaciones imaginativas y estéticas de Occidente. Seguiría suministrando a los pensadores modernos inspiradoras ideas y modelos políticos y morales. La filosofía griega, la lengua y la literatura griega y latina, los acontecimientos y personalidades de la historia antigua seguirían provocando en la mente moderna ávido interés y respeto intelectual, a menudo rayano en la reverencia. Pero la nostalgia humanística del clasicismo no podía ocultar la creciente irrelevancia de este último para el pensamiento moderno. Efectivamente, cuando había que pasar a un riguroso análisis filosófico y científico de la realidad, la cosmovisión clásica, fueran cuales fuesen su importancia histórica y sus virtudes en términos estéticos o imaginativos, no podía resistir la comparación con el rigor intelectual y la eficacia que el hombre moderno encontraba en su entendimiento.

A pesar de todo esto, la mentalidad griega antigua aún impregnaba la cultura moderna. En el fervor prácticamente religioso que los científicos ponían en su búsqueda de conocimiento, en sus afirmaciones a menudo inconscientes acerca de la inteligibilidad racional del mundo y de la capacidad del hombre para desvelarla, en la naturaleza crítica de su independencia de juicio y en su ambicioso impulso por expandir el

conocimiento humano a horizontes cada vez más lejanos, en todo ello Grecia seguía viva.

EL TRIUNFO DEL SECULARISMO

Ciencia y religión: la concordia inicial

Después de la Revolución Científica el destino del cristianismo no fue diferente del destino del pensamiento clásico ni estuvo exento de paradoja. Si los griegos habían proporcionado la mayor parte de los elementos teóricos necesarios para la Revolución Científica, la Iglesia católica, pese a toda su rigidez dogmática, había proporcionado la matriz imprescindible en cuyo interior el pensamiento occidental fue capaz de desarrollarse y a partir de la cual pudo surgir la concepción científica. La naturaleza de la contribución de la Iglesia fue, al mismo tiempo, de orden práctico y doctrinario. Desde los comienzos de la Edad Media, la Iglesia, con sus monasterios, había ofrecido el único refugio donde era posible preservar los logros de la cultura clásica y mantener vivo su espíritu en Occidente. A partir del final del primer milenio, la Iglesia había dado apoyo oficial y había estimulado la inmensa empresa escolástica de estudio y erudición, sin la cual habría sido imposible la formación de la intelectualidad moderna.

Este apoyo decisivo de la Iglesia a la erudición estuvo justificado por una constelación única de posiciones teológicas. Desde el punto de vista de la Iglesia medieval, la comprensión precisa y profunda de la doctrina cristiana requería una capacidad correspondiente de claridad lógica y perspicacia intelectual. Más allá de esta motivación surgió otra, pues en la baja Edad Media hizo su aparición, junto con el reconocimiento cada vez mayor del mundo físico, el reconocimiento del papel que la comprensión científica podía desempeñar en la apreciación de la prodigiosa creación divina. A pesar de toda su precaución respecto de la vida mundana y «el mundo», la religión judeocristiana puso mucho énfasis en la realidad ontológica de este mundo y su relación última con un Dios bueno y

justo. El cristianismo se tomó esta vida en serio. Había, pues, un importante impulso religioso hacia la investigación científica, que no sólo dependía de la responsabilidad activa del ser humano en el mundo, sino también de la creencia en la realidad y en el orden propios del mundo y, en el inicio de la ciencia moderna, en su relación coherente con un Creador omnipotente e infinitamente sabio.

La contribución de los escolásticos no se limitó a la recuperación imperfecta y cristianizada de las ideas griegas. Por el contrario, el examen exhaustivo y la crítica que los escolásticos realizaron de esas ideas, unidos a su creación de nuevas teorías y conceptos alternativos (las formulaciones rudimentarias de la inercia y el momento, la aceleración uniforme de los cuerpos en caída libre, los argumentos hipotéticos sobre una Tierra en movimiento), permitieron que la ciencia moderna comenzara a forjar su nuevo paradigma a partir de Copérnico y Galileo. Pero quizá el hecho de mayores consecuencias no radica en la naturaleza específica de las innovaciones teóricas de la escolástica ni en su revitalización del pensamiento helénico, sino en algo más intangible, como fue la actitud existencial que los pensadores medievales transmitieron a sus descendientes modernos: la poderosa confianza, de base teológica, en que la razón que Dios ha dado al hombre posee la capacidad de comprender el mundo natural y tiene, además, el deber religioso de hacerlo. Desde el punto de vista cristiano, la relación intelectual del hombre con el Logos creador, su privilegiada posesión de la luz divina del intelecto activo (el *lumen intellectus agentis* de Tomás de Aquino) era precisamente lo que mediaba la comprensión humana del cosmos. La luz natural cartesiana de la razón humana era la heredera directa, semisecularizada, de aquella concepción medieval. El propio Tomás de Aquino había escrito en su *Suma teológica* que «la autoridad es la más débil de las fuentes de prueba», aforismo básico para los protagonistas de la independencia de la mente moderna. El racionalismo, el naturalismo y el empirismo modernos tenían raíces escolásticas.

Pero el escolasticismo al que se enfrentaron los filósofos naturales de los siglos XVI y XVII era una estructura envejecida de dogmatismo pedagógico que ya no decía nada al nuevo

espíritu de la época. Nada novedoso, o muy poco, surgía de sus confines. Su obsesión con Aristóteles, la exagerada sutileza de sus distinciones verbales y sus disputas lógicas, junto con su negativa a someter sistemáticamente la teoría a la comprobación experimental, caracterizaron al escolasticismo tardío como una institución anticuada e involutiva cuya autoridad intelectual tenía que ser desterrada para evitar que la desafiante ciencia, aún niña, quedara asfixiada. Tras Bacon, Galileo, Descartes y Newton, esa autoridad fue impugnada y la reputación del escolasticismo no se recuperó jamás. A partir de entonces, la ciencia y la filosofía podían progresar sin necesidad de justificación teológica, sin tener que recurrir a una luz divina que iluminara el intelecto humano, libre ya del sostén de la colosal superestructura de metafísica y epistemología escolásticas.

Sin embargo, a pesar del carácter inequívocamente secular de la ciencia moderna que cristalizó finalmente en la Revolución Científica, los actores mismos de ésta siguieron actuando, pensando y hablando de su obra en términos que recordaban notablemente la iluminación religiosa. Para ellos, sus avances intelectuales eran su contribución fundacional a una misión sagrada. Sus descubrimientos científicos eran triunfales despertares espirituales a la arquitectura divina del mundo, revelaciones del orden cósmico verdadero. «¡Oh, Dios, pienso tus pensamientos después de ti!» fue la gozosa exclamación con que Newton culminaba una larga serie de epifanías similares que marcan el nacimiento de la ciencia moderna. En *De Revolutionibus*, Copérnico celebraba la astronomía como una ciencia «más divina que humana», la más cercana a Dios en la nobleza de su carácter, y sostenía la teoría heliocéntrica como la revelación de la verdadera grandeza estructural y la precisión del cosmos de Dios. Kepler comunicó a sus obras el fervor con que se sentía iluminado por la luz divina de los misterios del cosmos desplegados ante sus ojos.[10] El mismo Kepler declaró que los astrónomos eran «sacerdotes del Dios más alto oficiando ante el libro de la naturaleza», y se consideró investido del «honor de guardar, con mi descubrimiento, la puerta del templo de Dios, en el que Copérnico oficia ante el altar mayor». En *Sidereus Nuncius*, Galileo afirmó que sus

descubrimientos con el telescopio habían sido posibles porque la gracia de Dios había iluminado su espíritu. Incluso el mundano Bacon imaginó el progreso de la humanidad a través del de la ciencia en términos explícitamente religiosos, pietistas, en los que el progreso material correspondía a la aproximación de la parusía cristiana. Descartes interpretó su visión de la nueva ciencia universal y un sueño posterior en el que esa ciencia se le presentaba simbólicamente, como un mandato divino para la misión en la vida: Dios le había mostrado el camino del conocimiento cierto y le garantizaba el éxito final de su investigación científica. Con la conquista científica de Newton se consideró finalizado el parto divino. Un nuevo Génesis había sido escrito. Como declaró Alexander Pope en nombre de la Ilustración:

> La naturaleza y sus leyes yacían ocultas en la noche;
> Dios dijo: ¡Hágase Newton! Y todo fue luz.

En efecto, la gran pasión que experimentaron los revolucionarios de la ciencia por descubrir las leyes de la naturaleza derivaba también, y no en menor medida, de su convicción de estar recuperando un conocimiento divino que se había perdido en la Caída originaria. Por fin la mente humana comprendía los principios operativos de Dios. Gracias a la ciencia, las leyes eternas que gobernaban la Creación, la propia obra divina, se mostraban sin velos. A través de la ciencia el hombre había contribuido a la mayor gloria de Dios al demostrar la belleza matemática, la compleja precisión, el orden estupendo que reinaba en los cielos y en la Tierra. La luminosa perfección del nuevo universo de los descubridores los compelía a admirar la inteligencia trascendente que atribuían al Creador de ese cosmos.

Pero la religiosidad de los principales pioneros científicos no era un sentimiento sin relación específica con el cristianismo. Newton se dedicaba con tanto celo a los estudios de teología cristiana y profecía bíblica como a la física. Galileo estaba empeñado en salvar a su Iglesia de un grave error y, a pesar de su enfrentamiento con la Inquisición, mantuvo incólume su piedad católica. Descartes vivió y murió como católico

devoto. Los supuestos cristianos de estos pioneros lo invadían todo, íntimamente incorporados a la urdimbre misma de sus teorías científicas y filosóficas. Tanto Descartes como Newton construyeron sus sistemas cosmológicos sobre el supuesto de la existencia de Dios. Para el primero, el mundo objetivo existía como realidad estable porque estaba en la mente de Dios, y la razón humana era epistemológicamente fiable en virtud del carácter intrínsecamente veraz de Dios. Para Newton era imposible explicar la materia en sus propios términos, pues necesitaba un primer motor, un creador, un arquitecto y gobernador supremo. Dios había establecido el mundo físico y sus leyes, y en ellas se fundaba la existencia y el orden del mundo. En efecto, debido a problemas de cálculo no resueltos, Newton concluyó que para mantener la regularidad del sistema era necesaria la periódica intervención de Dios.

Compromiso y conflicto

Pero el originario acuerdo moderno entre ciencia y cristianismo ya comenzaba a mostrar tensiones y contradicciones, pues, al margen de la ontología creacionista que aún apuntalaba el nuevo paradigma, el universo científico (con sus fuerzas mecánicas, sus cielos materiales y su Tierra planetaria) no coincidía demasiado con las concepciones cristianas tradicionales del cosmos. Tal vez la Tierra y la humanidad fueran el eje metafísico de la creación de Dios, pero esa condición no podía sostenerse sobre la base de una concepción puramente científica que concebía la Tierra y el Sol como dos cuerpos más entre los innumerables que se movían en un vacío neutro e ilimitado. «Me aterra –dijo ese matemático de intensa religiosidad que fue Pascal– el silencio eterno de los espacios infinitos.» Los cristianos con sensibilidad intelectual intentaron reinterpretar y modificar su concepción religiosa a fin de acomodarla a un universo radicalmente distinto del de la cosmología antigua y medieval en cuyo seno había evolucionado la religión cristiana, pero el hiato metafísico seguía ampliándose. En el cosmos newtoniano de la Ilustración, los cielos y el in-

fierno habían perdido su carga simbólica, en tanto que los milagros y las arbitrarias intervenciones divinas en los asuntos humanos se mostraban cada vez menos defendibles, pues contradecían el orden supremo de un universo que funcionaba como un mecanismo de relojería. Sin embargo, la raigambre de la creencia cristiana en el espíritu de la época era tan profunda que sus principios no podían negarse completamente.

Fue así como surgió la necesidad psicológica de un universo de doble verdad. Se comenzó a ver que la razón y la fe pertenecían a dominios diferentes, pues los filósofos y los científicos cristianos, así como el público cristiano culto, no percibían que la realidad científica y la realidad religiosa estuviesen auténticamente integradas. Reunidas en la baja Edad Media por los escolásticos, culminando con Tomás de Aquino, y separadas a finales del período medieval por Ockham y el nominalismo, la fe se había movido en una dirección con la Reforma, Lutero, la literalidad de las Escrituras, el protestantismo fundamentalista y la Contrarreforma católica, mientras que la razón lo había hecho en otra dirección, con Bacon, Descartes, Locke, Hume, la ciencia empírica, la filosofía racional y la Ilustración. Los intentos por tender un puente entre ambas traicionaban, en general, el carácter de una o de otra, como ocurrió con la limitación kantiana de la experiencia religiosa al impulso moral.

Puesto que ciencia y religión eran igual y simultáneamente vitales, pero discrepantes, la cosmovisión de la cultura se bifurcó por fuerza, reflejando así un cisma que existía tanto en el interior del individuo como en la sociedad más amplia. La religión estaba cada vez más dividida y se la consideraba cada vez menos pertinente al mundo exterior que al interior, al espíritu de la época que a la tradición reverenciada, a esta vida que a la otra, a la vida cotidiana que al domingo. La mayoría aún creía en la doctrina cristiana y, en efecto, como si se tratara de una reacción ante el universo mecánico abstracto de los físicos y los filósofos de la Ilustración, surgió un enjambre de movimientos religiosos de ferviente emocionalidad (pietismo en Alemania, jansenismo en Francia, cuáqueros y metodistas en Inglaterra, el Gran Despertar en Norteamérica) que durante los siglos XVII y XVIII tuvieron gran apoyo popular. La

religiosidad devota según el modelo cristiano tradicional siguió muy extendida; fueron éstos los años en que la música religiosa occidental llegó a su apogeo con Bach y Haendel, que nacieron casi al mismo tiempo que se publicaban los *Principia* de Newton. Pero en medio de este pluralismo, en cuyo seno el temperamento científico seguía un camino diferente del temperamento religioso, era clara la dirección cultural predominante: el racionalismo científico ascendía inexorablemente y daba pruebas de su soberanía sobre áreas cada vez más vastas de la experiencia humana.

Dos siglos después de Newton, se había establecido por completo la índole secular de la perspectiva moderna. El materialismo mecanicista había dado pruebas contundentes de su capacidad explicativa y de su utilidad práctica. Las experiencias y los acontecimientos que parecían desafiar principios científicos aceptados (pretendidos milagros y curaciones por la fe, autoproclamadas revelaciones religiosas y éxtasis espirituales, profecías, interpretaciones simbólicas de fenómenos naturales, encuentros con Dios y con el diablo) se consideraban cada vez más como consecuencias de la locura, el charlatanismo o de ambas cosas. Las cuestiones relativas a la existencia de Dios o a una realidad trascendente dejaron de desempeñar un papel decisivo en la imaginación científica, que se estaba convirtiendo en el principal factor de definición del sistema de creencias que compartía el público culto. Ya para Pascal, en el siglo XVII, enfrentado a sus propias dudas y a su propio escepticismo filosófico, el salto de la fe, necesario para sostener la creencia cristiana, se había convertido en una apuesta. En ese momento, a muchos de los que se hallaban en la vanguardia del pensamiento occidental les parecía una apuesta perdida.

¿Qué provocó este paso de la religiosidad explícita de los revolucionarios científicos de los siglos XVI y XVII al secularismo igualmente enfático del intelecto occidental de los siglos XIX y XX? No cabe duda de que la incompatibilidad metafísica de ambos puntos de vista, la disonancia cognitiva que derivaba del intento por mantener unidos sistemas y sensibilidades tan divergentes, tenía que terminar por forzar la salida en una u otra dirección. El carácter y las implicaciones de la reve-

lación cristiana simplemente no encajaban con el carácter y las implicaciones de la revelación científica. La fe cristiana tenía como elemento esencial la creencia en la resurrección física de Cristo después de la muerte, acontecimiento que, con el testimonio y la interpretación apostólicos, había servido como auténtico fundamento del cristianismo. Pero con la aceptación casi universal de la explicación científica de todos los fenómenos en términos de leyes naturales regulares, aquel milagro fundacional, al igual que todos los otros fenómenos sobrenaturales que relataba la Biblia, se volvía cuestionable. Resurrecciones, curaciones milagrosas y exorcismos, un salvador divino-humano, una concepción inmaculada, el maná del cielo, el agua transformada en vino, el agua que brota de las rocas, la partición de las aguas, todo ello parecía cada vez más improbable a la mentalidad moderna, pues contenía demasiadas semejanzas con otras ficciones míticas o legendarias de la imaginación arcaica.

La crítica destructora a la verdad absoluta de la revelación cristiana también surgió de la nueva disciplina académica de los estudios bíblicos, que demostró la variabilidad y el carácter manifiestamente humano de las fuentes de las Sagradas Escrituras. Tanto los humanistas renacentistas como los teólogos de la Reforma habían pedido un regreso a las fuentes griegas y hebreas originales de la Biblia, lo cual condujo a una lectura más crítica de los textos originales y a revaluaciones de su autenticidad histórica y su honestidad. Tras varias generaciones de estudio, las Escrituras comenzaron a perder su aura sagrada de inspiración divina. La Biblia empezaba dejar de ser considerada una autoridad incuestionable y la prístina Palabra de Dios, para ver en ella una heterogénea colección de escritos en diversos géneros literarios tradicionales que redactaron, reunieron y modificaron muchas manos humanas a lo largo de los siglos. A la crítica textual de la Biblia le siguieron pronto los estudios de historia crítica del dogma cristiano y de la Iglesia, así como las investigaciones históricas de la vida de Jesús. Las habilidades intelectuales que se habían desarrollado en el análisis de la historia y la literatura seculares se aplicaron a los fundamentos sagrados del cristianismo, con inquietantes consecuencias para la fe.

A estos estudios se unió el descrédito que la teoría de Darwin significó para el relato de la creación fundado en el Génesis, con lo cual la validez de la revelación bíblica se convertía en algo muy problemático. Difícilmente podía el hombre haber sido creado a imagen y semejanza de Dios si también era el descendiente biológico de primates subhumanos. El impulso de la evolución no era la transfiguración espiritual, sino la supervivencia biológica. Mientras que hasta Newton la ciencia había tendido a dar apoyo a la existencia de Dios a partir de la evidencia del plan premeditado de la naturaleza, después de Darwin el peso de la ciencia se lanzaba en su contra. La evidencia de la historia natural parecía más fácil de comprender en términos de principios evolucionistas de selección natural y mutación al azar que en términos de un arquitecto trascendente.

Es verdad que algunos científicos de convicción cristiana observaron una afinidad entre la teoría de la evolución y la idea judeocristiana de que la historia está presidida por un plan divino, progresista y providencial. Estos científicos encontraban paralelismos entre aquella teoría y la concepción neotestamentaria de un proceso evolutivo inmanente de encarnación divina en el hombre y en la naturaleza, e incluso intentaron remediar ciertos defectos teóricos del darwinismo con principios explicativos religiosos. Sin embargo, para una cultura acostumbrada en general a entender la Biblia literalmente, lo que llamaba la atención era la flagrante contradicción entre la creación estática original de las especies que se expone en el Génesis y la evidencia darwinista de su transmutación a lo largo de las épocas, contradicción que terminaba por estimular numerosas defecciones agnósticas de la masa de creyentes. En el fondo, la creencia cristiana en un Dios que actuaba a través de la revelación y la gracia parecía profundamente incompatible con todo lo que sugerían el sentido común y la ciencia acerca del funcionamiento real del mundo. Con Lutero se había quebrado la estructura monolítica de la Iglesia cristiana medieval. Con Copérnico y Galileo se había quebrado la cosmología cristiana medieval. Con Darwin, la cosmovisión cristiana mostraba signos de colapso total.

En una época iluminada por la ciencia y la razón de un modo absolutamente desconocido hasta entonces, las «buenas nuevas» del cristianismo se convertían en una estructura metafísica cada vez menos convincente, en fundamento cada vez menos seguro sobre el cual edificar la vida personal, y cada vez menos necesario desde el punto de vista psicológico. Se hizo penosamente evidente lo improbable que resultaba toda la secuencia cristiana de acontecimientos: el que, de repente, en un momento histórico y un sitio dados, un ser humano particular se hubiera convertido en un Dios infinito y eterno para acabar siendo ignominiosamente ejecutado. El que una única y breve vida que había transcurrido dos mil años antes en una nación oscura y primitiva, en un planeta que no era más que un insignificante fragmento de materia que giraba alrededor de una estrella entre miles de millones de estrellas en un universo impersonal e inconcebiblemente vasto, el que un acontecimiento tan irrelevante debiera tener un significado abrumadoramente cósmico o eterno, ya no podía ser materia de creencia obligada para los hombres razonables. Era indefendible que el universo como totalidad se sintiera apremiado por algún interés en esta diminuta parte de su inmensidad (si es que había en él «intereses» de algún tipo). A la luz de la exigencia moderna de corroboración pública, empírica y científica de todos los enunciados de creencia, la esencia del cristianismo se marchitaba.

Lo probable, para el juicio del intelecto crítico moderno, era que el Dios judeocristiano fuera una combinación particularmente duradera de fantasía ingenua y de proyección antropomórfica, producida en la imaginación del hombre para aliviar todo el dolor y enderezar todos los entuertos que encontraba insoportables en su existencia. Si, por el contrario, la razón humana, ajena al sentimiento, pudiera acercarse más a la evidencia concreta, no necesitaría postular la existencia de tal Dios, y sí, en cambio, tendría mucho que argumentar contra él. Los datos científicos sugerían con enorme fuerza que el mundo natural y su historia eran expresiones de un proceso impersonal. El afán por saber exactamente cuál era la causa de este complejo fenómeno, portador tanto de signos de orden como de caos, dramático pero al mismo tiempo desprovisto

de finalidad, fuera de control en el sentido de que carecía de gobierno (afán que llegaba al extremo de postular qué había detrás de la realidad empírica), tenía que considerarse, necesariamente, como signo de una tendencia enfermiza del intelecto, una mera fantasía acerca del mundo. La antigua preocupación por los designios cósmicos y los fines divinos, por las cuestiones metafísicas, por el *porqué* de los fenómenos, había dejado de atraer la atención de los científicos. Era evidentemente más fructífero poner el acento en el *cómo* de los mecanismos materiales, en las leyes de la naturaleza, en los datos concretos, susceptibles de medición y de comprobación empírica.[11]

No es que la ciencia insistiera en los hechos puros y duros y en una visión «más estrecha» por simple miopía o perversión. Lo que ocurría era que el *cómo*, las correlaciones empíricas y las causas tangibles eran lo único que podía ser confirmado experimentalmente. Los designios teleológicos y las causas espirituales no podían someterse a esa comprobación, era imposible aislarlos sistemáticamente y, por tanto, saber si existían. Tratar sólo con categorías que pudieran hacerse empíricamente evidentes era preferible a dejar que en el análisis científico se colaran principios trascendentes (por nobles que fueran), pues éstos, en última instancia, no admitirían más corroboración que la de un cuento de hadas. Dios era un ente de difícil comprobación empírica. Y, en cualquier caso, el carácter y el *modus operandi* de la deidad judeocristiana resultaba muy difícil de adaptar al mundo real que la ciencia había descubierto.

Con sus profecías apocalípticas y sus rituales sagrados, su héroe humano deificado y sus motivaciones de salvación del mundo, sus relatos milagrosos, su moralismo y su veneración de santos y reliquias, parecía más adecuado entender el cristianismo como un mito popular de éxito muy especial, que inspiraba esperanza en los creyentes y daba sentido y orden a sus vidas, pero que carecía de fundamento ontológico. Así las cosas, podía verse en los cristianos personas bien intencionadas pero ingenuas. Con la victoria del darwinismo (y, notablemente, tras el famoso debate que en 1860 tuvo lugar en Oxford entre el obispo Wilberforce y T. H. Huxley), la cien-

cia había alcanzado inequívocamente su independencia de la teología. Después de Darwin hubo pocas posibilidades de cualquier tipo de contacto entre ciencia y teología, pues aquélla se centraba, con éxito creciente, en el mundo objetivo, en tanto que ésta, prácticamente inhabilitada fuera de los círculos religiosos, cada vez más restringidos, se centraba exclusivamente en preocupaciones espirituales interiores. Ante la escisión final del universo científicamente inteligible y las viejas verdades espirituales, la teología moderna adoptó una actitud cada vez más subjetiva. La primitiva creencia cristiana de que la Caída y la Redención no sólo concernían al hombre, sino al cosmos entero, doctrina que ya había comenzado a debilitarse tras la Reforma, desapareció del todo: el proceso de salvación, si es que tenía algún sentido, sólo podía referirse a la relación personal entre Dios y el hombre. Ahora se insistía en las recompensas internas de la fe cristiana, con una radical discontinuidad entre la experiencia de Cristo y la del mundo cotidiano. Dios era absolutamente otro respecto del hombre y del mundo, y precisamente en ello residía la experiencia religiosa. La base principal de la convicción religiosa fue el «salto de la fe», no la evidencia del mundo creado ni la autoridad objetiva de la Biblia.

Con estas limitaciones, el cristianismo moderno asumía un papel intelectual nuevo y mucho más restringido. La revelación cristiana había perdido finalmente su poder como paradigma explicativo del mundo visible y como sistema universal de creencias. Es verdad que la nueva sensibilidad secular no hizo fácilmente mella en la ética cristiana, pues para muchos no cristianos, incluso para agnósticos y ateos declarados, los ideales morales que había enseñado Jesús eran tan admirables como los de cualquier sistema ético. Pero la revelación cristiana, considerada en su totalidad (la infalible Palabra de Dios en la Biblia, el plan divino de salvación, los milagros, etc.), no podía ser tomada en serio. Cada vez parecía más evidente que Jesús, aunque extraordinario, había sido simplemente un hombre. La compasión por la humanidad se afirmaba como ideal social e individual, pero ya sobre una base más secular y humanística que religiosa. De ahí que el liberalismo humanitarista sostuviera ciertos elementos del *ethos* cristiano sin la

fundamentación trascendente de éste. Así como la mentalidad moderna admiraba la elevación espiritual y moral de la filosofía platónica al tiempo que negaba su metafísica y su epistemología, así también seguía respetándose tácitamente el cristianismo, e incluso se lo seguía de cerca en lo concerniente a sus preceptos éticos, pero se dudaba cada vez más de sus vastas pretensiones metafísicas y religiosas.

También es verdad que, a ojos de no pocos científicos y filósofos, la ciencia contenía, por sí misma, un significado religioso, estaba abierta a una interpretación religiosa o podía servir como iniciación a una evaluación religiosa del universo. La belleza de las formas naturales, el esplendor de su variedad, el funcionamiento extraordinariamente intrincado del cuerpo humano, el desarrollo evolutivo del ojo o de la mente humanos, los patrones matemáticos del cosmos, la inimaginable magnitud de los espacios celestes, parecían, para algunos, requerir la existencia de una inteligencia divina y un poder de milagrosa complejidad. Pero muchos otros sostenían que tales fenómenos eran resultados directos y relativamente azarosos de las leyes naturales de la física, la química y la biología. La psique humana, que anhelaba la seguridad de una providencia cósmica y que era capaz de personificar y proyectar su propia capacidad de evaluar y alentar fines, tal vez deseara ver más en el plan de la naturaleza, pero la concepción científica estaba deliberadamente más allá de esa antropomorfización movida por el deseo: todo el devenir de la evolución cósmica parecía explicable como consecuencia directa del azar y la necesidad, de la interacción casual de las leyes naturales. Desde este punto de vista, toda aparente implicación religiosa debía juzgarse como extrapolación poética, pero científicamente injustificable, a partir de la evidencia disponible. Dios era «una hipótesis innecesaria».[12]

Filosofía, política, psicología

Durante estos siglos, desarrollos paralelos en el campo de la filosofía reforzaron el mismo progreso secular. A lo largo de la Revolución Científica y a comienzos de la Ilustración, la

religión mantuvo su sitio entre los filósofos, pero transformada por la orientación general del pensamiento científico. Los deístas de la Ilustración, como Voltaire, preferían defender una «religión racional» o una «religión natural» antes que el cristianismo bíblico tradicional. Tal cosa no sólo resultaría adecuada a la aprehensión racional del orden de la naturaleza y a la necesidad de una primera causa universal, sino también al encuentro de Occidente con las religiones y los sistemas éticos de otras culturas, encuentro que para muchos sugería la existencia de una sensibilidad religiosa universal fundada en la experiencia humana común. En semejante contexto, las afirmaciones absolutas del cristianismo no podían gozar de un privilegio especial. La arquitectura cósmica de Newton exigía un arquitecto cósmico, pero los atributos de un dios de este tipo sólo podían derivarse del examen empírico de su creación, no de las extravagantes verdades reveladas. Las concepciones religiosas anteriores (la primitiva, la bíblica y la medieval) podían reconocerse ahora como pasos infantiles hacia la comprensión moderna y más madura de una deidad racional e impersonal que presidía una creación ordenada.

Sin embargo, muy pronto el Dios del racionalismo comenzó a perder sostén filosófico. Con Descartes la existencia de Dios no se había afirmado a través de la fe sino de la razón, pero sobre esta base resultaba imposible sostener indefinidamente la existencia cierta de Dios, como, de diferentes maneras, observaron Hume y Kant, los máximos exponentes filosóficos de la Ilustración. Como había advertido Ockham cuatro siglos antes, la filosofía racional no podía aspirar a pronunciarse en materias que trascendían el intelecto de base empírica. A comienzos de la Ilustración (finales del siglo XVII) Locke había desarrollado de manera sistemática la orientación empirista de Bacon al fundar todo el conocimiento del mundo en la experiencia sensorial y la reflexión sobre la base de tal experiencia. Locke se inclinaba personalmente por el deísmo, y conservó la certeza cartesiana de que la existencia de Dios era lógicamente demostrable a partir de intuiciones evidentes. Pero el empirismo que él defendía limitaba la capacidad de conocimiento de la razón humana a aquello que se podía comprobar mediante la experiencia concreta. Cuando los filósofos

posteriores extrajeron conclusiones más rigurosas a partir de bases empiristas, resultó claro que la filosofía no tenía justificación para seguir realizando afirmaciones acerca de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad, ni de ninguna otra proposición que trascendiera la experiencia concreta.

En el siglo XVIII, Hume y Kant refutaron sistemáticamente los argumentos filosóficos tradicionales a favor de la existencia de Dios, señalando la inadecuación del razonamiento causal para pasar de lo sensible a lo suprasensible. Sólo el dominio de la experiencia posible, de los particulares concretos registrados en la sensación, ofrecía algún fundamento a la validez de las conclusiones filosóficas. Para Hume, un pensador claramente secular e inequívocamente escéptico, la cuestión era sencilla: concluir, a partir de los datos problemáticos de este mundo, la existencia cierta del Dios bueno y omnipotente del cristianismo era un absurdo filosófico. Pero incluso Kant, aunque muy religioso e interesado en preservar los imperativos morales de la conciencia cristiana, reconoció que el laudable escepticismo filosófico cartesiano se había detenido demasiado bruscamente con las dogmáticas afirmaciones sobre la existencia de Dios derivadas del *cogito*. Para Kant, Dios era un trascendente incognoscible (pensable a partir del sentido del deber moral interior del hombre, pero no cognoscible). Ni la razón humana ni el mundo empírico podían ofrecer indicación directa o inequívoca alguna de una realidad divina. El hombre podía tener fe en Dios, podía creer en la libertad y la inmortalidad del alma, pero no podía afirmar que estas convicciones internas fueran racionalmente ciertas. Para el filósofo moderno riguroso, las certezas metafísicas acerca de Dios u otras semejantes eran espurias, pues carecían de base sólida de verificación. El resultado inevitable del empirismo y de la filosofía crítica fue la eliminación de todo sustrato teológico en la filosofía moderna.

Al mismo tiempo, los pensadores más atrevidos de la Ilustración francesa tendían cada vez más al escepticismo tanto como al materialismo ateo, pues ambos eran la consecuencia intelectualmente más justificable de los descubrimientos científicos. Diderot, editor y director de la *Enciclopedia*, el gran proyecto de educación cultural de la Ilustración, ejemplificó

con su propia vida la gradual transformación por la que pasa un hombre reflexivo: de la creencia religiosa al deísmo, luego al escepticismo y finalmente a un materialismo ambiguamente venido a una ética deísta. Más radical fue la actitud que mantuvo el médico La Mettrie, quien describía al hombre como un ente puramente material, una máquina orgánica cuya ilusión de poseer un alma o una mente independiente se debía al juego recíproco de sus componentes físicos. La consecuencia ética de esta filosofía era el hedonismo, que La Mettrie no dejó de defender. El barón d'Holbach, físico, afirmó que los determinismos de la materia eran la única realidad inteligible y declaró el absurdo de la creencia religiosa en vista de la experiencia: dada la ubicuidad del mal en el mundo, cualquier Dios debería ser deficiente tanto en poder como en justicia y compasión. Por otra parte, el modo azaroso en que ocurrían el bien y el mal armonizaban fácilmente con un universo de pura materia y carente de cualquier vigilancia providencial. El ateísmo era necesario para destruir las quimeras de la fantasía religiosa que ponían en peligro a la especie humana. El hombre necesitaba que se le devolviera a la naturaleza, a la experiencia y a la razón.

El siglo XIX llevó el progreso secular de la Ilustración a su conclusión lógica cuando Comte, Mill, Feuerbach, Marx, Haeckel, Spencer, Huxley y, aunque con un espíritu diferente, Nietzsche, anunciaron la muerte de la religión tradicional. El Dios judeocristiano era creación del hombre, y su necesidad se había debilitado forzosamente con la moderna madurez humana. La historia humana podía entenderse como el progreso de una fase mítica y teológica, pasando por un estadio metafísico y abstracto, hasta el triunfo final de la ciencia, basado en lo positivo y lo concreto. Este mundo del hombre y la materia era, sin ninguna duda, la única realidad demostrable. Las especulaciones metafísicas relativas a entes espirituales «superiores» no eran otra cosa que ociosas fantasías intelectuales, y hacían un flaco servicio a la humanidad en su destino presente. El deber de la Edad Moderna era la humanización de Dios, mera proyección de la propia naturaleza interior del hombre. Quizá se pudiera hablar de «un Incognoscible» detrás de los fenómenos del mundo, pero eso era todo cuanto

podía decirse con legitimidad. De evidencia más inmediata y contribución más positiva a la cosmovisión moderna era la soberbia comprensión de los fenómenos del mundo que, para incalculable beneficio de la humanidad, llevaba a cabo la ciencia, así como el hecho de que lo hiciera en términos fundamentalmente naturalistas. La cuestión de quién, o qué, constituía el comienzo de todos los fenómenos del universo seguía sin resolverse, pero la honestidad intelectual impedía cualquier conclusión segura, o incluso cualquier progreso en ese tipo de indagación. La respuesta a esa pregunta trascendía las limitaciones epistemológicas de la capacidad humana y, a la vista de objetivos intelectuales más inmediatos y alcanzables, tenía cada vez menos interés para el hombre. A partir de Descartes y Kant, la relación filosófica entre creencia cristiana y racionalidad humana se atenuó cada vez más. A finales del siglo XIX, esa relación había desaparecido por completo, salvo contadas excepciones.

Pero también hubo muchos factores no epistemológicos (políticos, sociales, económicos y psicológicos) que presionaron en este mismo sentido, es decir, el de la secularización del pensamiento moderno y su liberación de la creencia religiosa tradicional. Aun antes de que la Revolución Industrial demostrara la superioridad del valor utilitario de la ciencia, otros desarrollos culturales ya habían situado la visión científica por encima de la religiosa. La Revolución Científica había nacido en medio del inmenso torbellino y la tremenda destrucción de las guerras de religión que siguieron a la Reforma, guerras que en nombre de absolutismos cristianos divergentes habían provocado un siglo entero de crisis en Europa. En tales circunstancias, recayeron grandes dudas sobre la honestidad de la concepción cristiana, así como sobre su capacidad para fomentar una paz y una seguridad relativas en el mundo, por no hablar ya de la compasión universal. A pesar del aumento del fervor religioso (ya fuera luterano, zwingliano, calvinista, anabaptista, anglicano, puritano o católico) que experimentaba el pueblo bajo de Europa tras la huella de la Reforma, muchos percibieron con claridad que el fracaso de la cultura a la hora de llegar a un acuerdo sobre una verdad religiosa universal había creado la necesidad de otro sistema de creencias, subje-

tivamente menos controvertible y racionalmente más persuasivo. De esta manera, la cosmovisión neutral y empíricamente verificable de la ciencia secular encontró muy pronto una calurosa acogida entre las clases cultas, pues ofrecía un marco conceptual aceptable que eliminaba de forma pacífica todas las fronteras políticas y religiosas. Precisamente cuando se producían las últimas grandes y cruentas convulsiones posteriores a la Reforma, la Revolución Científica se acercaba a su culminación. La última década de la Guerra de los Treinta Años (1638-1648) fue testigo de la publicación del *Diálogo sobre dos ciencias nuevas*, de Galileo, y de los *Principios de la filosofía*, de Descartes, así como del nacimiento de Newton.

En el alejamiento moderno respecto de la religión intervinieron también circunstancias de naturaleza más política. Durante siglos había existido una íntima asociación entre la jerárquica cosmovisión cristiana y las estructuras sociopolíticas establecidas de la Europa feudal, centradas en las tradicionales figuras autoritarias de Dios, el Papa y el Rey. Hacia el siglo XVIII, esta asociación se había vuelto mutuamente desventajosa. La inviabilidad cada vez más patente de una y las injusticias de la otra se combinaban para producir la imagen de un sistema cuya opresión senil exigía la rebelión para el bien de la humanidad. Los *philosophes* –Voltaire, Diderot, Condorcet– y sus sucesores entre los revolucionarios franceses percibieron en la riqueza y el poder de la Iglesia un bastión de las fuerzas reaccionarias, inextricablemente aliadas a las instituciones conservadoras del Antiguo Régimen. Para los *philosophes*, el poder del clero organizado constituía un obstáculo formidable al progreso de la civilización. Aparte del problema de la explotación económica y social, también la atmósfera de censura, intolerancia y rigidez intelectual que tan aborrecible encontraban los *philosophes* en la vida intelectual era directamente atribuible a las pretensiones dogmáticas e intereses creados del *establishment* eclesiástico.

Voltaire había visto y admirado de primera mano las consecuencias de la tolerancia religiosa en Inglaterra, que él mismo, con las aclaraciones intelectuales de pensadores tan ilustres como Bacon, Locke y Newton, presentó con todo entusiasmo en el continente como modelo a emular. Armada

de ciencia, razón y hechos empíricos, la Ilustración se vio envuelta en una noble lucha contra la restrictiva oscuridad medieval del dogma de la Iglesia y la superstición popular, ligada a una estructura política atrasada y despótica de privilegio y corrupción.[13] En la autoridad cultural de la religión dogmática se reconoció un enemigo nato de la libertad personal y de la especulación y el descubrimiento intelectual sin trabas. De ello se derivaba que también en la propia sensibilidad religiosa (excepto en la forma deística, racionalizada) se viera otro enemigo de la libertad humana.

Sin embargo, un *philosophe*, el suizo Jean-Jacques Rousseau, sostuvo un punto de vista muy diferente. Al igual que sus colegas de la vanguardia de la Ilustración, Rousseau argumentaba con el arma de la razón crítica y con celo reformador. No obstante, para él el progreso de la civilización que los otros celebraban era la fuente de gran parte de los males del mundo. El hombre sufría las corruptas sofisticaciones de la civilización, que lo alienaban de su condición natural de simplicidad, sinceridad, igualdad, bondad y comprensión verdadera. Además, Rousseau creía que la religión era inherente a la condición humana. Afirmaba que la exaltación que los filósofos hacían de la razón había descuidado la naturaleza real del hombre, esto es, sus sentimientos, sus impulsos e intuiciones más profundas y la sed espiritual que trascendía todas las fórmulas abstractas. Rousseau, por cierto, no creía en iglesias ni cleros organizados, y consideraba absurda la creencia cristiana ortodoxa de que su forma de culto era la única exclusiva y eternamente auténtica, la única religión aceptable para el Creador de un mundo en el que la mayoría de sus habitantes jamás había oído hablar de cristianismo. Incluso el cristianismo estaba notoriamente en desacuerdo acerca de cuál era la única forma correcta de culto. Rousseau creía que la mejor manera que la humanidad tenía de adorar al Creador, antes que hacerlo a través de la mediación de dogmas teológicos, jerarquías sacerdotales y sectarismo hostil, era volver a la naturaleza, pues allí residía una sublimidad que todos podían entender y sentir. El Dios racionalmente demostrable de los deístas era insatisfactorio, pues el amor de Dios y la conciencia moral no eran razonamientos, sino sentimientos. La deidad que Rousseau reconocía no era una causa

primera impersonal, sino un Dios de amor y belleza que el alma humana podía conocer desde dentro. El respeto reverente ante el cosmos, la alegría de la soledad meditativa, las intuiciones directas de la conciencia moral, la espontaneidad natural de la compasión humana, un «teísmo» del corazón, todo ello constituía la verdadera naturaleza de la religión.

Rousseau adoptó una postura cuya influencia llegó mucho más lejos que las de la Iglesia ortodoxa y los filósofos escépticos, pues combinó la religiosidad de la primera con el reformismo racional de los últimos, pero criticando tanto a aquélla por su estrecho dogmatismo como a éstos por sus áridas abstracciones. Aquí precisamente residía el germen de desarrollos contradictorios, pues al mismo tiempo que reafirmaba la naturaleza religiosa del hombre, Rousseau alentaba la sensibilidad moderna en su gradual alejamiento de la ortodoxia cristiana. Prestó un apoyo racional al persistente impulso religioso del espíritu moderno, aunque dio a este impulso nuevas dimensiones, útiles a la Ilustración en su tarea de socavar la tradición cristiana. La adopción rousseauniana de una religión de esencia universal, que no exclusiva, y cuyo fundamento se hallaba en la naturaleza y en la subjetividad de las emociones e intuiciones místicas del hombre, que no en la revelación bíblica, inauguró en la cultura occidental una corriente espiritual que llevaría primero al romanticismo y finalmente al existencialismo de una época posterior.

De esta manera, ya se tratase del deísmo anticlerical de Voltaire, del escepticismo racionalista de Diderot, del empirismo agnóstico de Hume, del ateísmo materialista de d'Holbach o del misticismo de la naturaleza y la religiosidad de sentimiento de Rousseau, lo cierto es que el avance del siglo XVIII hundió cada vez más la consideración que los europeos progresistas tenían por el cristianismo tradicional.

Hacia el siglo XIX, tanto la religión organizada como el impulso religioso fueron sometidos a una vigorosa y aguda crítica sociopolítica por obra de Karl Marx, que los recondujo proféticamente a abrazar la causa revolucionaria. Según el análisis de Marx, todas las ideas y formas culturales reflejaban motivaciones materiales, específicamente la dinámica de la lucha de clases, y la religión no era una excepción. A pesar de

la nobleza de sus doctrinas, raras veces las iglesias organizadas parecían interesarse por las condiciones de vida de los trabajadores o los pobres. Marx sostenía que esta manifiesta contradicción era esencial a la naturaleza misma de las iglesias, pues el verdadero papel de la religión era el de mantener en orden a las clases bajas. Opio del pueblo, la religión servía en realidad a los intereses de la clase gobernante contra las masas, alentando a estas últimas a renunciar a su responsabilidad de cambiar el mundo presente de injusticia y explotación, a cambio de la falsa seguridad de la divina providencia y la falsa promesa de vida inmortal. La religión organizada constituía un elemento esencial del control de la burguesía sobre la sociedad, pues las creencias religiosas adormecían al proletariado en una inacción derrotista. Hablar de Dios y construir la vida personal sobre la base de esas fantasías era traicionar al hombre. Contrariamente, una auténtica filosofía de la acción debía comenzar con el hombre vivo y sus necesidades tangibles. Para transformar el mundo, realizar los ideales de justicia humana y de comunidad, el hombre debía liberarse de la ilusión religiosa.

Las voces más moderadas del liberalismo del siglo XIX, típico de las sociedades occidentales avanzadas, defendían también la limitación de la influencia de la religión organizada en la vida política e intelectual y postulaban el ideal de un pluralismo que se acomodara a la mayor libertad posible compatible con el orden social. Los pensadores liberales de convicción religiosa no sólo reconocían que en una democracia liberal la libertad de cultos, o la libertad para no practicar culto alguno, era una necesidad política, sino que esa libertad era también una necesidad religiosa. El verse obligado a ser religioso, por no hablar de tener que practicar por fuerza una religión en particular, difícilmente podía alentar un enfoque auténticamente religioso de la vida.

En un medio tan liberal y pluralista, el resultado cada vez más corriente era una sensibilidad de índole más secular. Poco a poco, la tolerancia religiosa se metamorfoseó en indiferencia religiosa. En la sociedad occidental ya no era obligatorio ser cristiano, y en coincidencia con esta creciente libertad cada vez eran menos los representantes de la cultura que encontra-

ban intrínsecamente atrayente o satisfactorio el sistema cristiano de creencias. Tanto el utilitarismo liberal como las filosofías socialistas radicales parecían ofrecer a la edad contemporánea programas más convincentes para la actividad humana que las religiones tradicionales. Tampoco fue el materialismo una exclusividad del marxismo, pues aun cuando en etapas previas el capitalismo contó con el estímulo de determinados elementos de la sensibilidad protestante, la creciente preocupación de las sociedades capitalistas por el progreso material necesariamente eclipsaba el mensaje cristiano de salvación y la empresa espiritual en general.[14] Aunque se siguiera sosteniendo ampliamente la observancia religiosa como pilar de la integridad social y de los valores civilizados, a menudo era imposible distinguir esa observancia de las convenciones de la moral victoriana.

Además, las iglesias cristianas contribuían sin saberlo a su propio declive. La Iglesia Católica Romana, con su respuesta de la Contrarreforma a la herejía protestante, había reforzado su estructura conservadora cristalizando su pasado (tanto doctrinaria como institucionalmente) y, en consecuencia, quedaba comparativamente sin respuesta ante cualquier cambio que la evolución de la era moderna exigiera. El catolicismo mantenía una cierta inexpugnabilidad entre su vasta feligresía, pero perdía atractivo para la sensibilidad moderna en crecimiento. A la inversa, las iglesias protestantes, con su respuesta reformada al catolicismo, habían establecido una estructura más antiautoritaria y descentralizada al rechazar el pasado en su forma católica monolítica, manteniendo la interpretación literal de las Escrituras como único fundamento. Pero con ello el protestantismo tendió a desgajarse por obra de un sectarismo cada vez más diversificado, mientras dejaba a sus feligresías, que sufrían el impacto de los descubrimientos científicos en abierto antagonismo con las interpretaciones literales de la Biblia, más expuestas a las influencias secularizadoras de la era moderna. Tanto en un caso como en el otro, ante el espíritu contemporáneo el cristianismo perdía gran parte de su antigua pertinencia. Al llegar el siglo XX, con la deserción de miles y miles de personas de la religión heredada, el cristianismo experimentó un descenso radical de su peso cultural.

Ahora el cristianismo no sólo se percibía a sí mismo como una iglesia dividida, sino como una iglesia en contracción, que se replegaba sobre sí misma ante el ataque cada vez más amplio y más profundo del secularismo. La religión cristiana se enfrentaba con una situación histórica no muy distinta de la de sus inicios, cuando era una fe entre otras en un medio muy vasto, sofisticado y urbanizado, con un mundo ambivalente respecto de la religión en general y distanciado de las afirmaciones y preocupaciones de la revelación cristiana en particular. La enemistad, otrora tan enconada, entre protestantismo y catolicismo, y el distanciamiento mutuo en que incurrieron todas sus sectas, se atemperaban en la medida en que reconocían su estrecha afinidad ante un mundo cada vez más secularizado. Incluso comenzaba a reconocerse con mejor disposición el parentesco con el judaísmo, que durante tanto tiempo había estado proscrito del mundo cristiano. En el mundo moderno, todas las religiones parecían tener más en común (el declive de una preciada verdad) que en litigio. Muchos comentaristas con sensibilidad moderna creían que la religión se encontraba en su fases terminal, que el fin del dominio de las irracionalidades de la religión sobre la mente humana era sólo cuestión de tiempo.

No obstante, la tradición judeocristiana se sostenía. Millones de familias continuaban criando a sus hijos según los principios y las imágenes de la fe que habían heredado de sus mayores. Los teólogos siguieron desarrollando interpretaciones, históricamente más matizadas, de las Sagradas Escrituras y de la tradición de la Iglesia, aplicaciones más flexibles e imaginativas de los principios religiosos a la vida en el mundo contemporáneo. La Iglesia católica empezaba a abrirse a la modernidad, al pluralismo, al ecumenismo y a una nueva libertad en cuestiones de creencias y culto. Las iglesias cristianas en general pasaron a abarcar congregaciones más amplias al imprimir a sus estructuras y doctrinas mayor pertinencia a los desafíos intelectuales, psicológicos, sociológicos y sociales de la existencia moderna. Se hicieron esfuerzos por recomponer una idea de Dios de carácter más inmanente y evolucionista que la tradicional, más a tono con la cosmología y las tendencias intelectuales del momento histórico. Filósofos, científi-

ficos, escritores y artistas prominentes continuaron afirmando el significado personal y la confortación espiritual en el marco de referencia judeocristiano. No obstante, el movimiento general de la elite intelectual, de la sensibilidad moderna en conjunto (del niño de educación religiosa que al madurar se volvía escéptico, secular y moderno), seguía otros derroteros.

Más allá de los anacronismos institucionales y bíblicos que conspiraban contra la continuidad de la fe cristiana, existía una discrepancia psicológica más general entre la imagen de la tradición judeocristiana y la del hombre moderno. Ya en los siglos XVIII y XIX la grave carga del Pecado Original había dejado de ser el elemento dominante de la vida de quienes habían nacido en el brillante mundo del progreso moderno, pues no resultaba fácil combinar dicha doctrina con la concepción científica del hombre. Para muchas personas sensibles que formaban parte de la cultura moderna, dejó de ser aceptable o admisible la imagen tradicional del Dios semítico-agustiniano-protestante que había creado al hombre demasiado débil para resistirse a la tentación maligna y predestinaba a la mayoría de sus criaturas humanas a la condenación eterna, con escasa consideración por sus buenas obras o sus honestos intentos de comportamiento virtuoso. La liberación interna de la culpa y del miedo religiosos era un elemento tan atractivo en la cultura secular como antes lo había sido la liberación externa de las opresivas estructuras políticas y sociales dominadas por la Iglesia. También se reconocía cada vez más que el espíritu humano se expresaba en la vida secular o bien no se expresaba en absoluto, pues cualquier división de lo espiritual y lo secular era un puro artificio que sólo podía empobrecer a ambos. Localizar el espíritu humano en otra realidad, trascendente o extramundana, equivalía a subvertir por completo ese espíritu.

Esta larga evolución de la psique occidental culminó en el histórico pronunciamiento de Nietzsche sobre la «muerte de Dios», que presagiaba el talante existencial del siglo XX. Con despiadada perspicacia presentó una imagen desoladora del alma misma del cristianismo: su prédica de actitudes y valores contrarios a la existencia presente del hombre, al cuerpo, a la

Tierra, al coraje y el heroísmo, la alegría y la libertad, a la vida misma, en suma. «Tendrían que cantarme mejores canciones para poder creer en su Redentor; ¡sus discípulos deberían parecer más redimidos!» Y había muchos que estaban de acuerdo con esta crítica. Para Nietzsche, la muerte de Dios no sólo significaba el desenmascaramiento de una ilusión religiosa, sino la muerte de toda una cosmovisión que durante mucho tiempo había mantenido al hombre alejado del atrevido y liberador abrazo a la totalidad de la vida.

Con Freud, la evaluación psicológica moderna de la religión alcanzó un nuevo, sistemático y penetrante nivel de análisis teórico. El descubrimiento del inconsciente y de la tendencia de la psique humana a proyectar constelaciones traumáticas en experiencias posteriores, abrió una nueva y decisiva dimensión a la comprensión crítica de las creencias religiosas. A la luz del psicoanálisis, podía entenderse el Dios judeocristiano como una proyección psicológica deificada, basada en la ingenua visión infantil del padre aparentemente omnipotente y libidinalmente represor. Reformulados de esta manera, muchos aspectos del comportamiento religioso resultaban comprensibles como síntomas de una neurosis cultural obsesivo-compulsiva profundamente arraigada. Podía considerarse que la proyección de una deidad patriarcal moralmente autoritaria tal vez fuera una necesidad social en etapas anteriores del desarrollo humano, dada la necesidad de una poderosa fuerza «externa» que apuntalara los requerimientos éticos de la sociedad. Pero, una vez internalizados esos requerimientos, el individuo psicológicamente maduro podía reconocer la proyección como lo que era y prescindir de ella.

Otro papel importante en la devaluación de la religión tradicional correspondió al problema de la experiencia sexual. Con el surgimiento en el siglo XX de una perspectiva secular tolerante y psicológicamente informada, el antiguo ideal cristiano de ascetismo asexual o antisexual pareció más un síntoma de una psiconeurosis cultural y personal que una ley eterna del espíritu. Prácticas medievales como la mortificación de la carne dejaron de ser consideradas ejercicios de santidad para ser vistas como aberraciones patológicas. Las actitudes sexuales de la época victoriana pasaron a ser consideradas rí-

gidas inhibiciones provincianas. Tanto la tradición puritana del protestantismo como las continuas restricciones que el catolicismo imponía en cuestiones sexuales, sobre todo la prohibición de la anticoncepción, alejaron de la religión a grandes sectores de su grey. Las exigencias y goces del eros humano convirtieron en restricciones malsanas las actitudes religiosas tradicionales. Cuando las intuiciones de Freud se integraron en la creciente corriente moderna de liberación personal y autorrealización, surgió en Occidente un poderoso impulso dionisíaco. Incluso para sensibilidades más formales, apenas tenía sentido que los seres humanos negasen y reprimieran sistemáticamente aquella parte de su ser, el organismo físico, que no sólo era su herencia evolutiva, sino también su fundamento vital. El hombre moderno estaba comprometido con este mundo, con todas las consecuencias que esa opción entrañaba.

Por último, incluso la larga formación de la mentalidad occidental en el sistema cristiano de valores terminó por contribuir a socavar la posición del cristianismo en la era moderna. A partir de la Ilustración, el continuo desarrollo de la conciencia social en Occidente, su creciente reconocimiento de injusticias y prejuicios inconscientes, y su también creciente conocimiento de la historia, arrojaron nueva luz sobre la práctica real de la religión cristiana a lo largo de los siglos. El precepto cristiano de amor y de servicio a toda la humanidad, así como su elevada evaluación del alma humana individual, se hallaban en flagrante contradicción con la larga historia de hipocresía e intolerancia del cristianismo, apreciable en la conversión forzada de otros pueblos, la despiadada eliminación de otras perspectivas culturales, la persecución de todo el que fuese considerado hereje, las cruzadas contra los musulmanes, la opresión de los judíos, el desprecio de la espiritualidad femenina, la exclusión de las mujeres de posiciones de autoridad religiosa, su asociación con la esclavitud y la explotación colonial, y el espíritu prejuicioso y arrogante con que trató siempre a quienes no pertenecían a su grey. Si se lo juzgaba con sus propios patrones, el cristianismo adolecía de una penosa carencia de grandeza ética, y había muchos sistemas alternativos, desde el estoicismo antiguo al liberalismo y el

socialismo modernos, que ofrecían programas de conducta humana igualmente inspirados y sin el lastre de una creencia sobrenatural tan difícil de asumir.

El carácter moderno

Así las cosas, el paso de la cosmovisión cristiana a la secular fue una progresión inevitable. En efecto, era como si la fuerza impulsora general del secularismo no residiera en ningún factor específico o combinación específica de factores (las discrepancias científicas respecto de la revelación bíblica, las consecuencias metafísicas del empirismo, las críticas sociopolíticas a la religión organizada, la creciente penetración del conocimiento psicológico, el cambio en las costumbres sexuales, etc.), pues cualquiera de ellos era negociable, como lo fueron para la gran cantidad de cristianos que mantuvieron intacta su devoción. El secularismo era, más bien, reflejo de un cambio de carácter más general de la psique occidental, un cambio perceptible en los diversos factores específicos, pero que los trascendía y subsumía en su propia lógica de conjunto. La nueva constitución psicológica del carácter moderno se venía desarrollando ya desde la baja Edad Media, se manifestó de un modo notable durante el Renacimiento y luego se clarificó y se potenció con la Revolución Científica, para difundirse y solidificarse en el curso de la Ilustración. Hacia el siglo XIX, tras la huella de las revoluciones democrática e industrial, alcanzó su madurez. La dirección y la calidad de ese carácter reflejaba un paso gradual, pero que terminó siendo radical, de la lealtad psicológica a Dios a la lealtad al hombre, de la dependencia a la independencia, del otro mundo a este mundo, de lo trascendente a lo empírico, del mito y la creencia a la razón y el hecho, de los universales a los particulares, del cosmos estático y determinado sobrenaturalmente al cosmos evolutivo y naturalmente determinado, y de una humanidad caída a una que progresa.

El talante del cristianismo ya no se adaptaba a la actitud predominante del progreso autosostenido del hombre y su dominio del mundo. La capacidad del hombre moderno de

comprender el orden natural y poner ese orden a su servicio no podía dejar de disminuir su sentido previo de dependencia respecto de Dios. Con el empleo de su inteligencia natural y sin ayuda de la revelación divina de las Sagradas Escrituras, el hombre había penetrado los misterios de la naturaleza, transformado su universo y mejorado inconmensurablemente su existencia. En combinación con el carácter en apariencia no cristiano del orden natural que la ciencia había revelado, este nuevo sentido de la dignidad y del poder humanos impulsaron irresistiblemente al hombre hacia su yo secular. La tangible inmediatez de este mundo y la capacidad del hombre para desvelar su significado, responder a sus exigencias y experimentar el progreso en su seno, aliviaban de la lucha incesante por la salvación en el otro mundo y de la angustia que esto conllevaba. El hombre era responsable de su propio destino terrenal. Merced a su astucia y a su voluntad podía cambiar su mundo. La ciencia proveía al hombre de una nueva fe, no sólo en el conocimiento científico, sino en sí mismo. Fue en particular ese clima psicológico emergente lo que dio tanta eficacia a la secuencia de progresos filosóficos y científicos (ya fueran de Locke, Hume y Kant, ya de Darwin, Marx y Freud) a la hora de recortar drásticamente el papel de la religión en la cosmología moderna. Las actitudes cristianas tradicionales eran ya psicológicamente inadecuadas al carácter moderno.

La secularización del carácter moderno tuvo particulares consecuencias en la naturaleza de su lealtad a la razón. La mentalidad moderna requería y se complacía en una independencia de juicio crítica y sistemática, postura existencial difícilmente compatible con la piadosa renuncia a sí mismo imprescindible para creer en la revelación divina u obedecer los preceptos de una jerarquía sacerdotal. El surgimiento moderno del juicio personal autónomo, encarnado de manera prototípica en Lutero, Galileo y Descartes, hacía que resultase cada vez más difícil continuar con la deferencia intelectual para con las autoridades externas, como la Iglesia y Aristóteles, típica de la Edad Media y que la tradición había fortalecido y potenciado culturalmente. Y a medida que el hombre moderno continuaba madurando, su esfuerzo por lograr su independencia intelectual se volvía más absoluto.

Así pues, el progreso de la era moderna trajo consigo un cambio general en el componente psicológico de la autoridad percibida. Mientras que en los períodos anteriores de la historia de Occidente era típico localizar la sabiduría y la autoridad en el pasado (profetas bíblicos, bardos antiguos, filósofos clásicos, apóstoles y Padres de Iglesia), la conciencia moderna las localizaba, cada vez más, en el presente, en sus conquistas sin precedentes, en su propia autoconciencia de ser la vanguardia evolutiva de la experiencia humana. Las épocas anteriores miraban hacia atrás, en tanto que la moderna se miraba a sí misma y miraba su futuro. La complejidad, la productividad y la sofisticación de la cultura moderna la ponían cualitativamente por encima de todas sus predecesoras. Y mientras que en el pasado era típico asociar la autoridad a un principio trascendente (Dios, deidades míticas, inteligencia cósmica), la conciencia moderna se convertía en aquella autoridad, absorbía aquel poder, hacía inmanente en sí misma lo trascendente. El teísmo medieval y el cosmismo antiguo habían dado paso al humanismo moderno.

Continuidades ocultas

Occidente, que había «perdido su fe», encontró una nueva fe en la ciencia y en el hombre. Pero, paradójicamente, gran parte de la cosmovisión cristiana siguió viva en el nuevo enfoque secular, aunque a menudo en formas no reconocidas. Así como la cambiante comprensión cristiana del mundo nunca se divorció de su predecesora helénica, sino que empleó e integró muchos elementos esenciales de esta última, así la cosmovisión secular moderna retuvo (a menudo menos conscientemente) elementos esenciales del cristianismo. Entre éstos destacaban los valores éticos y la fe que desarrolló la escolástica en la razón humana y la inteligibilidad del universo empírico. Pero incluso una doctrina judeocristiana tan fundamentalista como la exhortación del Génesis al hombre a ejercer su dominio sobre la naturaleza halló expresión moderna (y a menudo en forma explícita, como en Bacon y en Descartes) en los progresos de la ciencia y la tecnología.[15] Lo mismo ocurrió con el

enorme respeto judeocristiano por el alma individual, dotada de derechos inalienables «sagrados» y dignidad intrínseca, que se prolongó en los ideales humanistas seculares del liberalismo moderno, al igual que otros temas, tales como la responsabilidad moral del individuo por sí mismo, la tensión entre lo ético y lo político, el imperativo de cuidar de los desamparados y las víctimas de la fortuna y, por último, la unidad última de la humanidad. La creencia de Occidente en que su cultura era la más importante y favorecida de la historia constituía un eco del tema judeocristiano del Pueblo Elegido. La expansión de la cultura occidental en todo el orbe como la mejor y más adecuada para toda la humanidad representó una continuación secular del concepto que la Iglesia Católica Romana tenía de sí misma como la única iglesia universal para toda la humanidad. La civilización moderna reemplazaba ahora al cristianismo como norma cultural y como ideal con el cual tenían que compararse todas las otras sociedades y al que había que convertir a todas ellas. Así como en el proceso de superación y sucesión del Imperio Romano el cristianismo se había romanizado, convirtiéndose en la Iglesia Católica Romana centralizada, jerárquica y con motivaciones políticas, así también el Occidente secular moderno, en el proceso de superación y sucesión del cristianismo y de la Iglesia, incorporó y continuó inconscientemente muchos de los enfoques del mundo típicos de esta última.

Pero quizás el componente más específicamente judeocristiano y más universalmente influyente que la cosmovisión moderna retuvo, aunque de manera tácita, fue la creencia en el progreso histórico lineal del hombre hacia la plena realización final. La concepción que el hombre moderno tenia de sí mismo era acusadamente teleológica, pues consideraba que la humanidad pasaba por un desarrollo histórico que iba de un pasado oscuro, caracterizado por la ignorancia, el primitivismo, la pobreza, el sufrimiento y la opresión, a un brillante futuro ideal, caracterizado por la inteligencia, la sofisticación, la prosperidad, la felicidad y la libertad. En gran parte, la fe en esa evolución se basaba en una subyacente confianza en los efectos salvíficos de la expansión del conocimiento humano: la plena realización futura de la humanidad tendría lugar en

un mundo reconstruido por la ciencia. La originaria expectativa escatológica judeocristiana se había transformado en una fe secular. La fe religiosa en la divina salvación final de la humanidad (ya fuera por la llegada de Israel a la Tierra Prometida, por la llegada de la Iglesia en el milenio, por el perfeccionamiento progresivo de la humanidad a través del Espíritu Santo, o por la segunda venida de Cristo) se convertía en confianza en la evolución o en creencia revolucionaria, en una utopía final e intramundana cuya realización se vería facilitada por la aplicación experta de la razón humana a la naturaleza y la sociedad.

Incluso en el curso del propio desarrollo del cristianismo de la expectativa del fin de los tiempos, la espera y la esperanza de que la acción divina iniciara la transfiguración del mundo había ido cambiando durante los comienzos del período moderno, en el sentido de que cada vez parecían más necesarias la actividad y la iniciativa del hombre para preparar una utopía social cristiana adecuada a la segunda venida. En el Renacimiento, Erasmo había sugerido una nueva comprensión de la escatología cristiana, según la cual la humanidad podría encaminarse hacia la perfección en este mundo, en el que la historia alcanzaría su meta del Reino de los Cielos en una sociedad terrenal pacífica, a través de una inmanencia divina que trabajara en el marco mismo de la evolución histórica. Con análogo espíritu anunció Bacon, durante la Revolución Científica, el advenimiento de la civilización científica como un movimiento hacia la redención material que coincidía con la parusía cristiana. A medida que la secularización avanzaba durante la Edad Moderna, el elemento cristiano y la motivación de la utopía venidera se difuminaron hasta desaparecer, pero la expectativa y la lucha permanecieron. Con el tiempo, el foco en la utopía social se fundió con la futurología, que vino a reemplazar las visiones y anticipaciones del Reino de los Cielos de épocas anteriores. La «planificación» sustituyó a la «esperanza» a medida que la razón humana y la tecnología dieron pruebas de su milagrosa eficacia.

La confianza en el progreso humano, afín a la fe bíblica en la evolución espiritual y la consumación futura de la humanidad, era un elemento tan capital en la cosmovisión moderna

que aumentó notablemente con el declive del cristianismo. Las expectativas de la futura realización de la humanidad hallaron vigorosa expresión incluso cuando la mentalidad moderna alcanzó sus etapas más decididamente seculares con Condorcet, Comte y Marx. En verdad, la más rotunda afirmación de la deificación evolutiva del hombre se encuentra en el más ferviente enemigo del cristianismo, Nietzsche, cuyo superhombre habría de nacer de la muerte de Dios y la superación del hombre antiguo y limitado.

Pero, con independencia de la actitud que se mantuviera respecto del cristianismo, la convicción de que el hombre, que mejoraba y se perfeccionaba poco a poco gracias a su propio esfuerzo, se acercaba firme e inexorablemente a su ingreso en un mundo mejor, constituyó uno de los principios de la sensibilidad moderna más típicos, profundamente arraigados y preñados de consecuencias. El cristianismo ya no parecía ser la fuerza impulsora de la empresa humana. Para la robusta civilización de Occidente en el apogeo de la modernidad, el motor de ese progreso no eran la religión y la creencia, sino la ciencia y la razón. La fuente reconocida del mejoramiento del mundo y de la progresiva liberación de la humanidad no era la voluntad de Dios, sino la del hombre.

Abordaremos ahora las últimas etapas de nuestro relato. Nos queda por examinar la trayectoria que siguió el pensamiento moderno a medida que se desarrollaba desde los fundamentos y las premisas que acabamos de exponer. Tal vez la mayor paradoja relativa al carácter de la Edad Moderna resida en el extraño modo en que su progreso a lo largo de los siglos posteriores a la Revolución Científica y la Ilustración llevó al hombre occidental a una libertad, un poder, una expansión, una amplitud, un conocimiento, una profundidad de visión y unos resultados prácticos sin precedentes, a la vez que sirvió para socavar la situación existencial del ser humano en todos los frentes: el metafísico y cosmológico, el epistemológico, el psicológico e incluso el biológico. La evolución de la Edad Moderna parece marcada por un equilibrio inestable, por un inextricable tejido de elementos positivos y elementos negativos. El esfuerzo por comprender la intrincada naturaleza de esta evolución constituirá nuestra tarea inmediata.

El fenómeno peculiar por el cual de un mismo progreso intelectual derivaron consecuencias contradictorias se puso de manifiesto ya en los comienzos mismos de la Edad Moderna, cuando Copérnico destronó a la Tierra del centro de la creación. En el mismo instante en que el hombre se liberaba de la ilusión geocéntrica de prácticamente todas las generaciones anteriores de la humanidad, realizaba también un desplazamiento cósmico fundamental y sin precedentes. El universo ya no se centraba en el hombre; su posición cósmica ya no era fija ni absoluta, y cada paso posterior de la Revolución Científica agregó nuevas dimensiones al efecto copernicano, lo que impulsó más aún la mencionada liberación a la vez que intensificaba el desplazamiento.

Con Galileo, Descartes y Newton se forjó la nueva ciencia, se definió una nueva cosmología y se abrió al hombre un nuevo mundo en el que su poderosa inteligencia podía actuar con libertad y eficacia renovadas. Sin embargo, al mismo tiempo ese nuevo mundo quedó despojado de todo el encanto de las cualidades personales y espirituales que durante milenios habían proporcionado a los seres humanos el sentimiento de sentido cósmico. El nuevo universo era una máquina, un mecanismo de fuerza y materia desprovisto de metas y finalidades, vacío de inteligencia o de conciencia, fundamentalmente ajeno a lo humano. El mundo premoderno estaba impregnado de categorías espirituales, míticas, teístas y otras categorías de significación humanas, todas las cuales pasaron a ser, para la percepción moderna, meras proyecciones antropomórficas. Espíritu y materia, psique y mundo, eran realidades separadas. Así pues, la liberación científica del dogma teológico y de la superstición animista se vio acompañada de un nuevo sentido de alienación respecto de un mundo que ya no respondía a valores humanos ni ofrecía un contexto redentor en cuyo seno pudieran comprenderse los problemas más graves de la existencia del hombre. Análogamente, con el análisis cuantitativo del mundo propio de las ciencias, la liberación metodológica de las distorsiones subjetivas se vio acompaña-

da del debilitamiento ontológico de todas aquellas cualidades –emocionales, estéticas, éticas, sensoriales, imaginativas, intencionales– que parecían más constitutivas de la experiencia humana. Tales pérdidas y ganancias no pasaron inadvertidas, pero parecía que, si el hombre se mantenía fiel a su rigor intelectual, era imposible evitar la paradoja. Tal vez la ciencia había desvelado un mundo frío e impersonal, pero ése era sin duda el mundo verdadero. Pese a cualquier nostalgia del venerable pero ya refutado vientre cósmico, no se podía volver atrás.

Con Darwin, estas consecuencias se confirmaron y se ampliaron todavía más. La nueva teoría y la nueva evidencia constituyeron un severo mentís a todas las afirmaciones teológicas relativas al gobierno divino del mundo y a la situación espiritual del hombre en él. El hombre era un animal enormemente exitoso. No era la noble creación de Dios con un destino divino, sino un experimento de la naturaleza con destino incierto. La conciencia, de la que otrora se creyera que gobernaba e impregnaba el universo, se concebía como producto accidental del curso de la evolución de la materia, con una existencia anterior relativamente breve y característica de una parte relativamente insignificante del cosmos (el *Homo sapiens*), acerca de la cual no se podía garantizar que no tuviera el mismo destino evolutivo que los otros millares de especies ya extinguidas.

Al perder su condición de creación divina, el mundo parecía haber perdido una cierta nobleza espiritual, y ese empobrecimiento afectaba necesariamente al hombre, su antigua corona. Mientras que la teología cristiana había sostenido que la historia natural existía para bien de la historia humana y que la humanidad se sentía esencialmente cómoda en un universo diseñado para su despliegue espiritual, la nueva concepción de la evolución refutaba ambas afirmaciones como meros espejismos antropocéntricos. Todo fluía. El hombre no era un absoluto y sus valores más caros carecían de fundamento fuera de sí mismo. El carácter del hombre, su pensamiento y su voluntad venían de abajo, no de arriba. No sólo la estructura de la religión, sino también las de la sociedad, la cultura e incluso la razón, parecían ahora expresiones relativamente arbitra-

rias de la lucha por el éxito biológico. Así pues, Darwin ejerció a la vez su efecto liberador y empobrecedor. El hombre podía reconocer que iba montado sobre la cresta de la ola del progreso evolutivo, que era el logro más complejo y asombroso de la naturaleza, pero era tan sólo un animal sin finalidad «superior». El universo no sólo no daba ninguna seguridad de éxito indefinido a la especie, sino que, además, aseguraba la desaparición individual con la muerte física. En verdad, a escala macroscópica y a más largo plazo, el sentimiento moderno (cada vez más arraigado) de la naturaleza contingente de la vida se vio reforzado, en el siglo XIX, por la formulación de la segunda ley de la termodinámica, que describía en el universo un movimiento irreversible del orden al desorden, hacia una condición final de máxima entropía, es decir, de «muerte térmica». Los hechos principales de la historia humana hasta el presente fueron fruto de circunstancias biofísicas fortuitas y de la supervivencia bruta, sin más significado ni contexto aparente, y sin ninguna seguridad cósmica derivada de designio providencial alguno desde lo alto.

Estos desarrollos recibieron un enorme impulso suplementario por parte del pensamiento de Freud, quien aplicó más plenamente la perspectiva darwiniana a la psique humana al presentar de un modo convincente la existencia de fuerzas inconscientes que determinaban la conducta humana y el psiquismo consciente. Con ello parecía liberar la mente moderna de su inconsciencia ingenua (o, más bien, de la completa inconsciencia de su inconsciencia) y le daba una nueva profundidad de autocomprensión, aunque, al mismo tiempo, enfrentaba esa misma mente con una oscura visión de su verdadera naturaleza, que rebajaba notablemente el valor que previamente se le había otorgado. Por un lado, el psicoanálisis hacía las veces de epifanía de la mentalidad de comienzos del siglo XX, ya que sacaba a la luz las profundidades arqueológicas de la psique, desvelaba la inteligibilidad de los sueños, las fantasías y los síntomas psicológicos, iluminaba la etiología sexual de la neurosis, demostraba la importancia de la experiencia infantil en el condicionamiento de la vida adulta, descubría el complejo de Edipo, ponía de manifiesto la pertinencia psicológica de la mitología y el simbolismo, reconocía

los componentes psíquicos estructurales del yo, el superyó y el ello, revelaba los mecanismos de resistencia, represión y proyección y proponía otras intuiciones que abrían el secreto de la naturaleza de la mente y su dinámica interna. Por eso Freud constituyó una brillante culminación del proyecto de la Ilustración, que dejaba incluso el inconsciente humano bajo la luz de la investigación racional.

Sin embargo, por otro lado, con su revelación de que por debajo del psiquismo racional, y más allá de él, había un depósito abrumadoramente poderoso de fuerzas no racionales que no estaban dispuestas a someterse al análisis racional ni a la manipulación consciente, y en comparación con las cuales el yo consciente era un epifenómeno de notable delicadeza y fragilidad, Freud socavó de un modo radical el proyecto entero de la Ilustración. De ahí que Freud impulsara más aún el proceso moderno de desalojar al hombre de la posición cósmica de privilegio que su moderna imagen racional de sí mismo había conservado de la cosmovisión cristiana. El hombre ya no podía dudar de que su mente estaba sometida, al igual que su cuerpo, a la decisiva influencia de poderosos instintos biológicos (amorales, agresivos, eróticos, «perversos polimorfos») y de que ante ellos las orgullosas virtudes humanas de racionalidad, conciencia moral y sentimiento religioso se podían entender como simples formaciones reactivas y meras ilusiones del concepto civilizado del yo. Dada la existencia de tales determinantes inconscientes, bien podía ocurrir que el sentimiento de libertad personal fuera espurio. El individuo psicológicamente avisado sabía ahora que, al igual que todos los integrantes de la civilización moderna, estaba condenado a la división interior, la represión, la neurosis y la alienación.

Con Freud, la lucha darwiniana con la naturaleza adquirió nuevas dimensiones, pues el hombre se veía obligado a vivir en eterna lucha con su propia naturaleza. No sólo se presentaba a Dios como una primitiva proyección infantil, sino que se destronaba también al yo humano consciente, con su preciada virtud de razón humana –el último bastión que lo distinguía de la naturaleza–, al no reconocérsele otra dimensión que la de precario y reciente desarrollo a partir del ello primordial. La verdadera fuente de motivaciones humanas era la

caldera hirviente de impulsos irracionales y bestiales, y los acontecimientos de la historia contemporánea comenzaban a constituir una triste confirmación de esa tesis. No sólo se cuestionaba la divinidad del hombre, sino también su humanidad misma. A medida que la mentalidad científica emancipaba al hombre de sus ilusiones, éste, despojado de sus antiguas dignidades, desenmascarado como criatura de base instintiva, resultaba cada vez más absorbido por la naturaleza.

La contribución de Marx ya había producido una degradación similar, pues así como Freud sacó a la luz el inconsciente personal, Marx exponía el inconsciente social. Los valores filosóficos, religiosos y morales de cada época podían comprenderse muy bien como efectos deterministas de variables económicas y políticas; gracias a dichos valores, las clases más poderosas mantenían el control sobre los medios de producción. Toda la superestructura de creencias humanas podía ser considerada el reflejo de una lucha más básica por el poder material. Y en el oscuro retrato marxista, la elite de la civilización occidental, pese a todos sus logros culturales, podía reconocer su naturaleza opresora, burguesa, imperialista y autoengañosa. Lucha de clases, no progreso civilizado: ése era el programa del futuro predecible, y, una vez más, los desarrollos de la historia contemporánea parecían servir de sostén a ese análisis. Entre Marx y Freud, con Darwin detrás de ellos, la intelectualidad moderna fue concibiendo cada vez más los valores culturales del hombre, sus motivaciones psicológicas y su psiquismo consciente como fenómenos históricamente relativos, derivados de inconscientes impulsos políticos, económicos e instintivos. Los principios y orientaciones generales de la Revolución Científica (la búsqueda de explicaciones materiales, impersonales y seculares para todos los fenómenos) habían hallado nueva e iluminadora aplicación en la dimensión psicológica y en el plano social de la experiencia humana. Sin embargo, en ese proceso el propio avance de los horizontes intelectuales del hombre moderno contradijo y melló, una y otra vez, la autoestima plena de optimismo que le venía de la Ilustración.

Estos horizontes también se habían expandido de manera radical bajo la fuerza de descubrimientos científicos que,

como las concepciones de Darwin, Marx y Freud, aplicaban un modelo histórico y evolutivo a un abanico de fenómenos en incesante crecimiento. El modelo había surgido en el Renacimiento y la Ilustración, cuando la curiosidad intelectual del hombre europeo, recientemente liberada, se combinó con un sentido nuevo y enfático de su progreso dinámico. A partir de allí se desarrolló un gran interés por el pasado clásico y antiguo del que surgía el desarrollo de ese hombre europeo, y se elevaron los niveles de dedicación intelectual y de investigación histórica. De Lorenzo Valla y Maquiavelo a Voltaire y Gibbon, de Vico y Herder a Hegel y Ranke, se incrementó la atención a la historia, así como aumentó la conciencia del cambio histórico y el reconocimiento de los principios de desarrollo gracias a los cuales es posible comprender el cambio histórico. Análogamente, los exploradores habían expandido el conocimiento geográfico de los europeos y, con él, su contacto con otras culturas e historias. Con el crecimiento continuo de la información en estos campos, resultó cada vez más evidente que la historia humana se remontaba mucho más allá de lo que jamás se había supuesto, que en el pasado había habido muchas culturas significativas y las había en el presente, que las cosmovisiones de estas culturas se diferenciaban enormemente de la europea, y que no había nada absoluto, inmemorial ni seguro acerca de la situación o los valores actuales del hombre occidental moderno. Para una cultura acostumbrada desde muchísimo tiempo atrás a una concepción de la historia humana relativamente estática, abreviada y eurocéntrica (en realidad, de la historia universal, como muestra la famosa datación del arzobispo Ussher que ubica el año de la Creación, tal como la relata el Génesis, en el 4004 a.C.), las nuevas perspectivas resultaban desorientadoras tanto en alcance como en carácter. El trabajo posterior de los arqueólogos alejó más aún ese horizonte y descubrió civilizaciones cada vez más antiguas, cuyo surgimiento y caída habían ocurrido íntegramente antes de que Grecia y Roma hubieran nacido siquiera. El desarrollo y la variedad interminables, la decadencia y la transformación, eran leyes de la historia, y la trayectoria de ésta era desconcertantemente larga.

Cuando se aplicó a la naturaleza la perspectiva evolutiva e

histórica (como en los casos de Hutton y Lyell en geología y de Lamarck y Darwin en biología), el arco temporal que abarcaba la existencia de vida orgánica conocida en la Tierra se extendió de manera extraordinaria hasta miles de millones de años, en comparación con lo cual toda la historia humana había tenido lugar en un lapso asombrosamente breve. No obstante, esto sólo era el comienzo, pues luego los astrónomos, dotados con instrumentos cada vez más sofisticados, aplicaron principios análogos a la comprensión del cosmos, que experimentó una expansión espacial y temporal sin precedentes. En el siglo XX la cosmología comenzó a mostrar el Sistema Solar como una ínfima y fugaz porción de una galaxia gigantesca que contenía cien mil millones de estrellas, cada una comparable al Sol, y de un universo observable que contenía cien mil millones de galaxias, cada una comparable a la Vía Láctea. A su vez, estas galaxias individuales formaban parte de cúmulos galácticos mucho mayores, que aparentemente integraban supercúmulos galácticos en un espacio celestial que sólo se podía medir en términos de la velocidad de la luz, y en el que las distancias entre los cúmulos galácticos se calculaban en centenares de millones de años luz. Se suponía que todas esas estrellas y galaxias involucraban procesos de formación y decadencia muy largos, y que el universo mismo había nacido con una explosión primordial –difícil de concebir, y más aún de explicar– hace unos diez o veinte mil millones de años.

Por fuerza, estas dimensiones macrocósmicas introdujeron en la conciencia del hombre una turbadora sensación de humildad ante la pequeñez relativa de su propia condición, tanto en el tiempo como en el espacio, con la consecuente reducción de toda la empresa humana, por no hablar de las vidas humanas individuales, a proporciones tremendamente insignificantes. En comparación con esas inmensidades que vinieron a ocupar su lugar, las anteriores expansiones del mundo humano por obra de Colón, Galileo e incluso Darwin resultaban minúsculas. Así, el esfuerzo combinado de arqueólogos, paleontólogos, geólogos, biólogos, físicos y astrónomos sirvió para ampliar el conocimiento humano y rebajar su estatura cósmica. Los remotos orígenes de la humanidad entre

primates y primitivos, que no obstante, eran muy próximos en relación con la edad de la Tierra; el gran tamaño de la Tierra y el Sol, que no obstante, era minúsculo en relación con la galaxia; la extraordinaria vastedad de los cielos en los que las galaxias más cercanas a la Tierra eran tan inimaginablemente remotas que su luz que hoy vemos desde la Tierra había partido hace más de cien mil años, cuando el *Homo sapiens* todavía se hallaba en la Edad de Piedra: enfrentadas a todas estas revelaciones, las personas reflexivas tenían buenas razones para sentir la insignificancia de la existencia humana.

Sin embargo, el radical empequeñecimiento temporal y espacial de la vida humana impuesto por el progreso de la ciencia no era la única amenaza a la imagen que el hombre moderno tenía de sí mismo, pues la ciencia también entrañaba una devaluación cualitativa del carácter esencial del ser humano. En efecto, con el empleo eficaz del reduccionismo en el análisis de la naturaleza, y luego en el de la naturaleza humana, el hombre mismo se vio reducido. Con la creciente sofisticación de la ciencia parecía probable, e incluso quizá necesario, que las leyes de la física se hallaran en el fondo de todo. Los fenómenos de la química podían reducirse a los de la física, los de la biología a los de la química y la física, y para muchos científicos, los del comportamiento y la psique humanos a los de la biología y la bioquímica. De ahí que la conciencia misma se convirtiera en un epifenómeno de la materia, en una secreción del cerebro, en una función de un sistema de circuitos electromecánicos que servían a imperativos biológicos. El programa cartesiano de análisis mecanicista comenzó a pasar por encima de la división entre *res cogitans* y *res extensa*, entre sujeto pensante y mundo material, como en La Mettrie, Pavlov, Watson, Skinner y otros, quienes sostenían que así como la mejor manera de comprender el universo en su totalidad era concebirlo como una máquina, así también podía hacerse con el hombre. El comportamiento humano y el funcionamiento mental tal vez no fueran más que actividades reflejas basadas en principios mecánicos de estímulo y respuesta, combinados de factores genéticos cada vez más susceptibles de manipulación científica. Gobernado por determinismos estadísticos, el hombre era un tema apropiado para la

teoría de la probabilidad. El futuro del hombre, su esencia misma, parecían tan contingentes y exentos de misterio como un problema de ingeniería. Aunque en términos estrictos sólo se tratara de un supuesto, la difundida hipótesis de que en última instancia todas las complejidades de la experiencia humana y del mundo en general serían explicables en función de los principios de la ciencia natural, terminó, aunque de modo inconsciente, por adoptar la categoría de principio científico establecido, con profundas consecuencias de orden metafísico.

Cuanto más se esforzaba el hombre moderno en controlar la naturaleza a través de la comprensión de sus principios, en liberarse del poder de la naturaleza, en tomar distancia de la necesidad natural y elevarse por encima de ella, tanto más su ciencia sumergía metafísicamente al hombre en la naturaleza y, por tanto, en su carácter mecanicista e impersonal. Pues si el hombre vivía en un universo impersonal y si su existencia se fundaba íntegramente en ese universo y se veía absorbida por él, el hombre también era esencialmente impersonal y su experiencia privada como persona se convertía en una mera ficción. Desde este punto de vista, el hombre apenas si era algo más que una estrategia genética para el mantenimiento de la especie, y a medida que avanzaba el siglo XX el éxito de esa estrategia resultaba cada vez menos seguro. De esta manera, el progreso intelectual moderno encerraba la indudable ironía de que el genio del hombre descubriera cada vez más principios de determinismo (cartesianos, newtonianos, darwinianos, marxistas, freudianos, conductistas, genéticos, neurofisiológicos, sociobiológicos) que debilitaban la creencia en su propia libertad racional y volitiva y eliminaban su sensación de ser algo más que un accidente periférico y transitorio de la evolución material.

LA AUTOCRÍTICA DE LA MENTE MODERNA

Estos desarrollos paradójicos tuvieron su paralelo en el progreso simultáneo de la filosofía moderna, que cada vez con más rigor, sutileza y penetración analizaba la naturaleza y los

límites del conocimiento humano. Al mismo tiempo que el hombre moderno extendía enormemente su conocimiento del mundo, su epistemología crítica revelaba límites inexorables e inquietantes que su conocimiento no podía traspasar.

De Locke a Hume

Tras la síntesis de Newton, la Ilustración comenzó con una confianza sin precedentes en la razón humana. El éxito de la nueva ciencia en la explicación del mundo natural influyó de dos maneras en los esfuerzos de la filosofía: por un lado, al ubicar la base del conocimiento humano en la mente humana y en su encuentro con el mundo físico; por otro, al dirigir la atención de la filosofía a un análisis de la mente que era capaz de tales éxitos de conocimiento.

Fue sobre todo John Locke, contemporáneo de Newton y heredero de Bacon, quien estableció el tono de la Ilustración con su afirmación del principio fundamental del empirismo: no hay nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Filosóficamente estimulado por la lectura de Descartes, aunque influido también por la ciencia empírica contemporánea de Newton, Boyle y la Royal Society, así como por el empirismo atomista de Gassendi, Locke no pudo aceptar la creencia racionalista cartesiana en las ideas innatas. Según el análisis de Locke, todo conocimiento del mundo debía descansar, en última instancia, en la experiencia sensorial del hombre. A través de la combinación y composición de impresiones sensoriales o «ideas» simples (definidas como contenidos mentales) en conceptos más complejos, a través de la reflexión posterior a la sensación, el intelecto podía llegar a conclusiones sólidas. Las impresiones sensoriales y la reflexión interna sobre estas impresiones «son los fundamentos del conocimiento, a partir de los cuales surgen todas las ideas que tenemos o que podemos tener naturalmente». En un principio, la mente es una tablilla en blanco sobre la cual escribe la experiencia. Intrínsecamente, es una receptora pasiva de su experiencia y recibe impresiones sensoriales atomistas que repre-

sentan los objetos materiales externos que las provocan. A partir de estas impresiones, el intelecto puede construir la comprensión conceptual por medio de sus operaciones introspectivas y combinatorias. La mente posee poderes innatos, pero no ideas innatas. La cognición empieza en la sensación.

La exigencia empirista británica de que la experiencia sensorial fuera la fuente última de conocimiento del mundo se erigía en oposición a la orientación racionalista del continente, ejemplificada por Descartes y elaborada de diferentes maneras por Spinoza y Leibniz, quienes sostuvieron que únicamente el intelecto, gracias a su reconocimiento de verdades claras, distintas y evidentes, podía lograr un conocimiento seguro. Para los empiristas, ese racionalismo sin fundamentos empíricos se asemejaba, como había dicho Bacon, a la producción de las redes que la araña realiza a partir de su propia sustancia. El imperativo típico de la Ilustración (que pronto Voltaire llevaría de Inglaterra al continente y a los enciclopedistas franceses) sostenía que la razón necesitaba de la experiencia sensorial para saber algo acerca del mundo, al margen de sus propias creaciones mentales. De ahí que el mejor criterio de verdad fuera su base en la experiencia sensorial y no sólo su validez racional intrínseca, que podía ser espuria. En el pensamiento empirista posterior, el racionalismo fue delimitándose cada vez más en sus afirmaciones legítimas: sin evidencia sensorial, el intelecto no podía poseer conocimiento del mundo, sino tan sólo especular, definir términos o realizar operaciones matemáticas o lógicas. Análogamente, la creencia racionalista en que la ciencia podía alcanzar un conocimiento seguro de verdades generales acerca del mundo se vio paulatinamente desplazada por una posición menos absolutista, que sugería que la ciencia no podía conocer la estructura real de las cosas, sino únicamente, sobre la base de hipótesis relativas a las apariencias, descubrir verdades probables.

Este escepticismo naciente en la posición empirista se ponía ya de manifiesto en las propias dificultades de Locke con su teoría del conocimiento. Locke reconocía que no había garantía de que todas las ideas humanas de las cosas se parecieran auténticamente a los objetos externos a los que se suponía que representaban. Tampoco pudo reducir todas las ideas

complejas, como la de sustancia, a ideas simples o sensaciones. En el proceso de conocimiento humano intervienen tres factores: la mente, el objeto físico y la percepción o idea que representa ese objeto en la mente. El hombre sólo conoce directamente la idea que tiene en la mente, pero no el objeto, al que únicamente conoce de manera mediata, a través de la idea. La percepción exterior del hombre es simplemente un mundo de sustancias en movimiento; resulta imposible confirmar en términos absolutos que las diversas impresiones del mundo exterior de las que el hombre tiene experiencia en la cognición pertenezcan realmente al mundo en sí mismo.

Sin embargo, Locke intentó una solución parcial a esos problemas mediante la distinción (de acuerdo con Galileo y Descartes) entre cualidades primarias y secundarias, entre cualidades inherentes a todo objeto material extenso en cuanto objetivamente mensurables, como el peso, la forma o el movimiento, y cualidades sólo inherentes a la experiencia humana subjetiva de esos objetos, como el gusto, el olor o el color. Mientras que las cualidades primarias producen en la mente ideas que se asemejan auténticamente a los objetos externos, las cualidades secundarias producen ideas que no son más que consecuencias del aparato perceptivo del sujeto. Si se centra en las cualidades primarias mensurables, la ciencia puede obtener un conocimiento fiable del mundo material.

Pero a Locke le siguió el obispo Berkeley, quien señaló que si el análisis empirista del conocimiento humano se lleva a cabo con rigor, ha de admitirse que, en última instancia, todas las cualidades que registra la mente humana, sean primarias o secundarias, se experimentan como ideas en la mente, y no puede inferirse con certeza si algunas de ellas representan un objeto exterior o se asemejan «auténticamente» a un objeto exterior. En verdad, no puede inferirse con certeza ni siquiera la existencia de un mundo de objetos materiales exteriores a la mente y que produzcan esas ideas. Efectivamente, no existe medio seguro para distinguir entre objetos e impresiones sensoriales, por lo que de ninguna idea puede decirse que «se asemeje» a una cosa material al punto de afirmar que esta última está así «representada» en la mente. Puesto que es imposible salir de la mente para comparar la idea con el obje-

to real, toda la noción de representación carece de fundamento. Los mismos argumentos que Locke utilizaba contra la exactitud representacional de las cualidades secundarias se aplican a las cualidades primarias, pues, al fin y al cabo, ambos tipos de cualidades deben considerarse experiencias mentales.

Por tanto, la doctrina lockiana de la representación era insostenible. Según el análisis de Berkeley, toda la experiencia humana es fenoménica, limitada a apariencias mentales. La percepción que el hombre tiene de la naturaleza es una experiencia mental, y por tanto todos los datos sensoriales deben juzgarse como «objetos de la mente» y no como representaciones de sustancias materiales. Mientras que Locke había reducido todos los contenidos mentales a una base última de sensación, Berkeley va más allá y reduce todos los datos sensoriales a contenidos mentales.

La distinción de Locke entre cualidades pertenecientes a la mente y cualidades pertenecientes a la materia no podía sostenerse, y con este análisis el obispo Berkeley trató de superar la tendencia de su época al «materialismo ateo», cuyo surgimiento con la ciencia moderna era, a su juicio, inaceptable. El empirista afirma correctamente que todo conocimiento descansa en la experiencia. Pero en última instancia, señaló Berkeley, toda experiencia no es más que experiencia (todas las representaciones mentales de supuestas sustancias materiales no son más que ideas en la mente) y, en consecuencia, la existencia de un mundo material externo a la mente sólo es un supuesto sin garantías. Lo único cuya existencia puede conocerse con certeza es la mente y sus ideas, incluso las ideas que parecen representar un mundo material. Desde un punto de vista rigurosamente filosófico, «ser» no significa «ser una sustancia material», sino «ser percibido» (*esse est percipi*).

Sin embargo, Berkeley sostenía que la mente individual no determinaba subjetivamente su experiencia del mundo, como si este último fuera una fantasía susceptible al capricho momentáneo de cualquier persona. La razón por la cual existe la objetividad, por la cual los diferentes individuos perciben continuamente un mundo similar, y por la cual hay en ese mundo un orden que le es inherente, reside en que el mundo y su orden dependen de una mente que trasciende las mentes

individuales y es universal: la mente de Dios. La mente universal produce ideas sensoriales en la mente individual de acuerdo con ciertas regularidades, cuya experiencia constante revela poco a poco al hombre las «leyes de la naturaleza». Es precisamente esta situación lo que hace posible la ciencia. El reconocimiento de la base inmaterial de los datos sensoriales no entorpece la ciencia, pues ésta puede proseguir sin ningún inconveniente sus análisis de objetos sabiendo que son objetos mentales, es decir, no sustancias materiales externas, sino grupos recurrentes de cualidades sensoriales. El filósofo no tiene que preocuparse por los problemas que crea la representación lockiana de una realidad material externa que escapa a cualquier corroboración segura, pues el mundo material no existe en cuanto tal. Las ideas mentales son la verdad última. De esta manera, Berkeley se esfuerza por preservar la orientación empirista y resolver los problemas de representación de Locke, pero preservando también un fundamento espiritual de la experiencia humana y la ciencia natural.

Pero a Berkeley le siguió a su vez David Hume, quien llevó la crítica epistemológica empirista a sus últimas consecuencias, utilizando la intuición de Berkeley pero orientándola en una dirección más típica del espíritu moderno, es decir, convirtiéndola en reflejo del escepticismo secular, cada vez más notable de Montaigne a Bayle y la Ilustración. Como empirista que fundaba todo conocimiento humano en la experiencia sensorial, Hume estaba de acuerdo con la orientación general de Locke y con la crítica que a su teoría de la representación había formulado Berkeley, pero no estaba de acuerdo con la solución idealista de éste. La experiencia humana sólo era experiencia de lo fenoménico, de las impresiones sensoriales, pero no había manera de determinar qué hay detrás de las sensaciones. Al igual que Berkeley, Hume no podía aceptar el punto de vista de Locke sobre la percepción representativa, pero tampoco podía aceptar la identificación de Berkeley entre objetos externos e ideas internas, arraigadas, en última instancia, en la mente de Dios.

El primer paso del análisis de Hume consiste en distinguir entre impresiones sensoriales e ideas: las impresiones sensoriales son la base de cualquier conocimiento y se presentan

con una fuerza y una vivacidad que las hace únicas. Las ideas son pálidas copias de esas impresiones. Se puede experimentar una *impresión* del color azul a través de los sentidos y sobre la base de esta impresión tener una *idea* de este color, gracias a la cual podemos recordarlo. En consecuencia, se plantea la siguiente cuestión: ¿cuál es la causa de la impresión sensorial? Si toda idea válida tiene su base en una impresión correspondiente, ¿a qué impresión puede apelar la mente para fundamentar su idea de causalidad? A ninguna, responde Hume. Si la mente analiza su experiencia sin prejuicios, debe reconocer que, en realidad, todo lo que es tenido por conocimiento se basa en una continua y caótica corriente de sensaciones discretas en las cuales la mente impone un orden propio. La mente extrae de su experiencia una explicación que en realidad no deriva de la experiencia, sino de la mente misma. La mente no puede conocer las causas de las sensaciones, pues nunca tiene la experiencia de «causa» como una sensación. Sólo tiene experiencia de impresiones simples, de fenómenos atomizados, y la causalidad no es por sí misma ninguna de estas impresiones simples. Antes bien, a través de la asociación de ideas –que sólo es un hábito de la imaginación humana– la mente supone una relación causal para la que, de hecho, no hay impresión sensorial que le sirva de base. Lo único que tiene el hombre para basar su conocimiento son las impresiones mentales, y no puede dar por supuesto el conocimiento de lo que existe más allá de esas impresiones.

De ahí que la experiencia humana directa no ratifique jamás la pretendida base de todo conocimiento humano, esto es, la relación causal. La mente experimenta determinadas impresiones que parecen tener como causa una sustancia objetiva con existencia continuada e independiente; pero la mente nunca tiene experiencia de esa sustancia, sino sólo de las impresiones que la sugieren. Análogamente, la mente puede percibir que a un acontecimiento A le sigue repetidamente otro acontecimiento B, y sobre esa base proyectar que A es causa de B. Pero en realidad lo único que se sabe es que A y B han sido percibidos con regularidad en estrecha asociación. Nunca se ha percibido el nexo causal mismo, ni puede decirse que exista fuera de la mente humana y de sus hábitos inte-

riores. La causa debe reconocerse como mero accidente de una conjunción repetida de acontecimientos en la mente misma. Es la reificación de una expectativa psicológica, aparentemente afirmada por la experiencia, pero nunca auténticamente verificada.

Ni siquiera las ideas de espacio y de tiempo son realidades independientes, como suponía Newton, sino que son el resultado de la experiencia de la coexistencia o sucesión de objetos particulares. A partir de experiencias repetidas de este tipo, la mente abstrae las nociones de tiempo y espacio, pero, en realidad, el tiempo y el espacio sólo son maneras de tener experiencia de los objetos. Todos los conceptos generales tienen este origen, es decir, en el movimiento de la mente de una experiencia de impresiones particulares a una idea de relación entre esas impresiones, idea que luego la mente separa y reifica. Pero el concepto general, la idea, sólo es el resultado del hábito mental de asociación. En el fondo, la mente sólo tiene experiencia de particulares, y toda relación entre esos particulares es tejido por la mente en la trama de su experiencia. La inteligibilidad del mundo refleja hábitos de la mente, no la naturaleza de la realidad.

En parte, la intención de Hume era refutar las afirmaciones metafísicas del racionalismo filosófico y su lógica deductiva. Desde el punto de vista de Hume, hay dos clases de proposiciones posibles: basadas puramente en la sensación o basadas puramente en el intelecto. Una proposición basada en la sensación se refiere a hechos concretos (por ejemplo: «Es un día soleado»), que son siempre contingentes (podrían ser de otra manera, aunque de hecho no lo sean). En oposición a esto, una proposición basada puramente en el intelecto se refiere a relaciones entre conceptos (por ejemplo: «Todos los cuadrados tienen cuatro lados iguales») y es siempre necesaria, lo que significa que su negación es contradictoria en sí misma. Pero las verdades de pura razón, tales como las de las matemáticas, sólo son necesarias porque existen en un sistema que se contiene a sí mismo y sin ninguna referencia obligada al mundo exterior. Son verdaderas únicamente por definición lógica, por explicitación de lo que llevan implícito en sus propios términos, y no pueden pretender relación necesaria algu-

na con la naturaleza de las cosas. De ahí que las únicas verdades de que es capaz la razón sean verdades tautológicas. La razón no puede afirmar por sí misma una verdad acerca de la naturaleza última de las cosas.

Además, la razón pura no sólo no tiene acceso directo a cuestiones metafísicas, sino que tampoco puede pronunciarse sobre la naturaleza última de las cosas por conclusiones a partir de la experiencia. No se puede conocer lo suprasensible analizando lo sensible, porque, al fin y al cabo, el único principio sobre el cual es posible fundar un juicio (la causalidad) se basa tan sólo en la observación de acontecimientos particulares concretos en sucesión temporal. Sin los elementos de temporalidad y concreción, el significado de la causalidad termina por disolverse. De ahí que todos los argumentos metafísicos, que tratan de producir enunciados ciertos acerca de toda realidad posible más allá de la experiencia temporal concreta, estén viciados en su base misma. Es así como, para Hume, la metafísica no es más que una forma exaltada de mitología, sin ninguna relevancia para el mundo real.

Pero otra consecuencia del análisis crítico de Hume más perturbadora para el espíritu moderno fue su evidente socavación de la ciencia empírica, pues su fundamento lógico mismo, la inducción, era reconocido ahora como inaceptable. Nunca podría legitimarse por completo el progreso lógico del pensamiento desde múltiples particulares a una certeza universal: no importa cuántas veces se haya observado una determinada secuencia de hechos, jamás podrá asegurarse que se trata de una secuencia causal y que se repetirá indefectiblemente en observaciones posteriores. Sólo porque en el pasado se haya observado que el acontecimiento B siguió siempre al acontecimiento A, no puede garantizarse que eso mismo seguirá ocurriendo en el futuro. Cualquier aceptación de esa «ley», cualquier creencia en que la secuencia representa una verdadera relación causal, es una mera persuasión psicológica profundamente arraigada, no una certeza lógica. La aparente necesidad causal en los fenómenos no es más que nuestra necesidad de convicción subjetiva. Carece de base objetiva. Se puede percibir la regularidad de los acontecimientos, pero no su necesidad. Esta última no es otra cosa que un sentimiento

subjetivo inducido por la experiencia de regularidad aparente. En ese contexto es posible la ciencia, pero sólo una ciencia de lo fenoménico, de las apariencias registradas en la mente, y de certeza subjetiva, no determinada por la naturaleza sino por la psicología humana.

Paradójicamente, Hume había comenzado con la intención de aplicar al hombre los rigurosos principios «experimentales» newtonianos de investigación, con el fin de transmitir a una ciencia del hombre los triunfales métodos empíricos de la ciencia natural. Pero terminó por poner en tela de juicio la certeza objetiva de la ciencia empírica en su conjunto. Si todo el conocimiento humano se basa en el empirismo, puesto que la inducción no tiene justificación lógica, el conocimiento cierto queda vedado al hombre.

Con Hume, la insistencia empirista en las percepciones sensoriales (de tan larga historia desde Aristóteles y Tomás de Aquino a Ockham, Bacon y Locke) llegaba a su último extremo, en el que tan sólo existía el caótico torrente de esas percepciones y en el que cualquier orden que se les impusiera era arbitrario, humano y carente de fundamento objetivo. En términos de la distinción platónica fundamental entre «conocimiento» (de la realidad) y «opinión» (acerca de apariencias), para Hume todo conocimiento humano debía considerarse mera opinión. Allí donde Platón había sostenido que las impresiones sensoriales eran pálidas copias de las Ideas, Hume sostenía que las ideas eran pálidas copias de las impresiones sensoriales. En la larga evolución del pensamiento occidental desde el idealismo antiguo hasta el empirismo moderno, se invirtió la base de la realidad: la experiencia sensorial, no ya la aprehensión ideal, era ahora el modelo de verdad, y esa verdad era muy problemática. Sólo las percepciones eran reales para la mente, pero era imposible saber qué había detrás de ellas.

Locke había conservado una cierta fe en la capacidad de la mente humana para aprehender, siquiera en forma imperfecta, los esquemas generales de un mundo externo gracias a sus operaciones combinatorias. Pero para Hume no sólo la mente humana distaba mucho de la perfección, sino que jamás podría acceder a un orden del mundo del que se pudiera decir

que existe fuera de la mente. Ese orden no es inherente a la naturaleza, sino el resultado de las tendencias asociativas de la mente misma. Si en la mente no había nada que, en última instancia, no derivara de los sentidos, y si todas las ideas complejas válidas se basaban en ideas simples que derivaban de impresiones sensoriales, la idea misma de causa, y en consecuencia el conocimiento cierto del mundo, debían ser críticamente reconsiderados, pues jamás se percibió una causa. Resultaba imposible inferirla de una impresión directa simple. Incluso la experiencia de una sustancia de existencia continuada era una mera creencia producida por la recurrencia de múltiples impresiones de una manera regular, lo cual producía la ficción de una entidad duradera.

Al llevar más allá todavía este análisis psicológico de la experiencia humana, Hume concluyó que la mente sólo era un haz de percepciones inconexas, sin ninguna pretensión válida de unidad sustancial, existencia continuada o coherencia interna, por no hablar ya de conocimiento objetivo. Todo orden y toda coherencia, incluso los que dan nacimiento a la idea del yo humano, debían entenderse como ficciones construidas por la mente. Los seres humanos necesitan de esas ficciones para vivir, pero el filósofo no puede atribuirles sustancia. Con Berkeley no hacía falta base material alguna para tener experiencias, aunque la mente conservaba un cierto poder espiritual independiente derivado de la mente divina, fuente de la cual derivaba su orden el mundo del que la mente tenía experiencia. Pero con el escepticismo más secular de Hume, de nada podía decirse que fuera objetivamente necesario: ni de Dios, ni del orden, ni de la causalidad, ni de los entes sustanciales, ni de la identidad personal, ni del conocimiento real. Todo era contingente. El hombre sólo conoce fenómenos, impresiones caóticas; el orden que allí percibe es imaginario, producto del hábito psicológico y de la necesidad instintiva, y luego proyectado. Así expresó Hume el argumento paradigmático del escepticismo, que, a su vez, estimuló a Immanuel Kant a desarrollar la posición filosófica central de la era moderna.

El desafío intelectual al que hizo frente Immanuel Kant en la segunda mitad del siglo XVIII era aparentemente imposible de resolver: por un lado, reconciliar las aspiraciones de la ciencia al conocimiento cierto y auténtico del mundo con la afirmación filosófica de que la experiencia nunca podría dar origen a ese conocimiento; por otro, reconciliar la aserción de la libertad moral del hombre, tal como la postulaba la religión, con la afirmación científica según la cual la naturaleza está absolutamente determinada por leyes necesarias. Con estas diversas afirmaciones en un conflicto tan intrincado como insoslayable, había surgido una crisis intelectual compleja y profunda. Ante esta crisis, Kant propuso una solución igualmente compleja, brillante y cargada de consecuencias.

Kant estaba demasiado familiarizado con la ciencia newtoniana y sus triunfos como para dudar de que el hombre pudiera acceder al conocimiento seguro. Sin embargo, sentía la fuerza del implacable análisis de Hume del entendimiento humano. También él había llegado a desconfiar de los pronunciamientos absolutos sobre la naturaleza del mundo, para los que una metafísica especulativa puramente racional se arrogaba competencia, cayendo en conflictos interminables y en apariencia insolubles precisamente acerca de esos temas. Según Kant, la lectura de la obra de Hume lo había despertado de su «sueño dogmático», residuo de su prolongada formación en la dominante escuela racionalista alemana de Wolff, sistematizador académico de Leibniz. Ahora reconocía que el hombre sólo podía conocer el mundo fenoménico, y que cualquier conclusión metafísica sobre la naturaleza del universo que fuera más allá de la experiencia carecía de fundamento. Kant demostró que esas proposiciones de razón pura podían tan pronto rebatirse como apoyarse con argumentos lógicos igualmente válidos. Siempre que la mente intentaba afirmar la existencia de cosas más allá de la experiencia sensorial (como Dios, la inmortalidad del alma o la infinitud del universo), terminaba inevitablemente enredada en contradicción o ilusión. La historia de la metafísica, por tanto, era un registro de disputas y confusiones, sin sombra alguna de progreso acu-

mulativo. Para ser capaz de conocimiento, la mente necesitaba previamente la evidencia empírica, pero Dios, la inmortalidad del alma y otros temas metafísicos jamás podrían ser fenómenos; no eran empíricos. En consecuencia, la metafísica estaba más allá de la capacidad de la razón humana.

Pero la disolución de la causalidad que Hume había llevado a cabo también recortaba las aspiraciones de la ciencia natural a alcanzar verdades generales y necesarias acerca del mundo, puesto que la ciencia newtoniana se basaba en la realidad del principio causal, que entonces se daba por supuesto pero que ya no podía seguir sosteniéndose con rigor. Si todo el conocimiento humano provenía necesariamente de la observación de ejemplos particulares, éstos nunca podrían generalizarse en leyes ciertas, pues sólo se percibían hechos discretos, jamás la relación causal entre ellos. No obstante, Kant, por encima de toda duda, estaba convencido de que Newton, con ayuda de experimentos, había logrado un conocimiento real, de generalidad y certeza absolutas. ¿Quién tenía razón, Hume o Newton? Si Newton había alcanzado el conocimiento seguro, pero Hume había demostrado la imposibilidad de dicho conocimiento, ¿cómo podía aquél haber salido victorioso en su empresa? ¿Cómo era posible el conocimiento seguro en un universo fenoménico? Éste fue el tema de la *Crítica de la razón pura* de Kant, cuya solución tenía que satisfacer tanto las afirmaciones de Hume como las de Newton, tanto las del escepticismo como las de la ciencia, y con ello resolver la dicotomía fundamental de la epistemología moderna entre empirismo y racionalismo.

Hacía ya mucho tiempo que la claridad y la estricta necesidad de las verdades matemáticas habían proporcionado a los racionalistas (sobre todo a Descartes, Spinoza y Leibniz) la seguridad de que en el mundo de la duda moderna la mente humana disponía al menos de una base sólida para alcanzar el conocimiento cierto. El propio Kant había estado convencido durante mucho tiempo de que la ciencia natural era científica en la medida exacta en que se aproximaba al ideal de las matemáticas. En efecto, sobre la base de esa convicción el propio Kant había realizado una contribución importante a la cosmología newtoniana con su demostración de que a través de

fuerzas físicas mensurables y estrictamente necesarias, el Sol y los planetas habían consolidado y confirmado los movimientos definidos por Copérnico y Kepler. Al intentar extender el modo de razonamiento matemático a la metafísica, Kant se convenció de la incompetencia de la razón pura en estas materias. Pero dentro de los límites de la experiencia sensorial, como es el caso de la ciencia natural, el éxito de la verdad matemática era indiscutible.

No obstante, puesto que la ciencia natural se ocupaba del mundo externo que se daba a través de los sentidos, era susceptible de las críticas de Hume, según las cuales todo su conocimiento sería contingente y su aparente necesidad sólo sería de naturaleza psicológica. Para el razonamiento de Hume, con el que Kant tenía que estar de acuerdo, las leyes ciertas de la geometría euclidiana no se podían derivar de la observación empírica. Sin embargo, la ciencia newtoniana se basaba explícitamente en la geometría euclidiana. Si las leyes matemáticas y la lógica derivaban del interior mismo de la mente humana, ¿qué relación podían tener con la certeza del mundo exterior? Los racionalistas como Descartes habían dado más o menos simplemente por supuesta la correspondencia entre la mente y el mundo, pero Hume había sometido ese supuesto a una crítica demoledora. Sin embargo, en las conquistas newtonianas, acerca de las cuales Kant no abrigaba duda alguna, esa correspondencia se presuponía claramente y, al parecer, incluso se reivindicaba.

La solución extraordinaria de Kant consistió en proponer que la ciencia natural implicaba una auténtica reivindicación de la correspondencia mente-mundo, aunque no en el sentido ingenuo con que se la había supuesto antes, sino en el sentido crítico según el cual el «mundo» que la ciencia explicaba era un mundo ya ordenado por el aparato cognitivo de la mente. Desde el punto de vista de Kant, la naturaleza de la mente humana es tal que no recibe pasivamente los datos sensoriales. Por el contrario, los digiere activamente y los estructura; por tanto, el hombre conoce la realidad objetiva en la medida en que esa realidad se adapta a las estructuras fundamentales de la mente. El mundo al que se dirige la ciencia se corresponde con principios mentales porque el único mundo disponible

para la mente está ya organizado de acuerdo con los procesos de la propia mente. Toda cognición humana del mundo se canaliza a través de las categorías mentales del hombre. La necesidad y la certeza del conocimiento científico derivan de la mente y están implícitas en la percepción y la comprensión que ésta tiene del mundo. No derivan de una naturaleza independiente de la mente, que en realidad es incognoscible en sí misma. Lo que el hombre conoce es un mundo ya impregnado de su conocimiento, y la causalidad y las leyes necesarias de la ciencia están construidas en el marco de su cognición. Por sí solas, las observaciones no ofrecen al hombre leyes ciertas; estas leyes reflejan las leyes de la organización mental del hombre. En el acto humano de conocer, la mente no se conforma a las cosas, sino que más bien son éstas las que se conforman a la mente.

¿Cómo llegó Kant a esta conclusión que marcaría toda una época? Comenzó por observar que aun cuando se retirara de los inicios matemáticos todo contenido que pudiera derivarse de la experiencia, permanecían las ideas de espacio y de tiempo. A partir de aquí infirió que todo acontecimiento que experimentaban los sentidos era automáticamente localizado en un marco de relaciones espaciales y temporales. El espacio y el tiempo son «formas a priori de la sensibilidad»: condicionan todo lo que sea aprehendido por los sentidos. Las matemáticas pueden describir adecuadamente el mundo empírico porque los principios matemáticos implican necesariamente un contexto de espacio y de tiempo, y el espacio y el tiempo se hallan en la base misma de toda experiencia empírica. El espacio y el tiempo, por tanto, no son extraídos de la experiencia, sino que están presupuestos en ella. Nunca se los observa como tales, sino que constituyen ese contexto dentro del cual se observan todos los hechos. Es imposible conocer su existencia en la naturaleza con independencia de la mente; pero sin ellos es imposible para la mente conocer el mundo.

En consecuencia, no se puede decir que el espacio y el tiempo sean característicos del mundo en sí, pues son aportados en el acto de observación humana. Su fundamento es epistemológico (propio de la naturaleza de la mente) y no ontológico (propio de la naturaleza de las cosas). Puesto que las

proposiciones matemáticas se basan en intuiciones directas de las relaciones espaciales, son «a priori» (esto es, construidas por la mente y no derivadas de la experiencia) y, sin embargo, válidas para la experiencia, que forzosamente deberá conformarse a la forma a priori del espacio. Es verdad que la razón pura entra inevitablemente en contradicción si trata de aplicar estas ideas al mundo como un todo (enunciando verdades más allá de cualquier experiencia posible), como ocurre cuando intenta decidir si el universo es infinito o finito, tanto en el tiempo como en el espacio. Pero en lo que respecta al mundo fenoménico del que el hombre tiene experiencia, tiempo y espacio no sólo son conceptos aplicables, sino componentes intrínsecos de toda experiencia humana de ese mundo, marcos de referencia obligatorios para el acto humano de conocer.

Además, el análisis ulterior revela que el carácter y la estructura de la mente son de tal índole que los acontecimientos que percibe en el espacio y el tiempo están sujetos a otros principios a priori, a saber, las categorías del entendimiento, tales como la ley de la causalidad. No se puede afirmar que todos los conocimientos estén causalmente relacionados en el mundo exterior, pero como el mundo del cual el hombre tiene experiencia está necesariamente determinado por las predisposiciones mentales humanas, puede decirse con certeza que los acontecimientos del mundo fenoménico están causalmente relacionados y que, de esta manera, la ciencia es posible. La mente no deriva la causa y el efecto de las observaciones, sino que la experiencia de sus observaciones se produce en un contexto que presupone la realidad de la causa y el efecto: en el conocimiento humano, la causalidad no deriva de la experiencia, sino que es aportada a ésta.

Lo mismo que sucede con la causa y el efecto se repite a propósito de otras categorías del entendimiento, como las de sustancia, cantidad y relación. Sin esos marcos fundamentales de referencia, sin esos principios interpretativos a priori, la mente humana sería incapaz de comprender el mundo. La experiencia humana sería un caos imposible, una multiplicidad muy amorfa y variada si no fuera porque la sensibilidad y el entendimiento humanos transfiguran, por su propia naturaleza, esa multiplicidad en una percepción unificada, la colocan

en un marco temporal y espacial y la someten a los principios ordenadores de causalidad, sustancia y el resto de las categorías. La experiencia es una construcción mental que se impone a la sensación.

Las formas a priori de la sensibilidad y las categorías a priori del entendimiento sirven como condiciones absolutas de la experiencia. No se las encuentra a partir de la experiencia, sino en el seno mismo de ésta. Son a priori y, sin embargo, empíricamente aplicables. Son aplicables sólo empíricamente, no metafísicamente, pues el único mundo que el hombre conoce es el empírico de los fenómenos, de las «apariencias», y este mundo sólo existe en la medida en que el hombre participa de su construcción. Podemos saber cosas sólo en relación con nosotros mismos. El conocimiento se limita a los efectos sensibles de las cosas sobre nosotros, y estas apariencias o fenómenos eran, por así decirlo, predigeridos. Contrariamente a la suposición usual, la mente nunca tiene experiencia de lo que está «allí fuera», independiente de la mente, como si se tratase de un espejo claro y no distorsionante de la «realidad» objetiva. Para el hombre, la «realidad» es necesariamente una realidad de su propia factura, y el mundo en sí mismo debe seguir siendo algo acerca de lo cual sólo se puede pensar, pero nunca conocer.

El orden que el hombre percibe en su mundo no es, pues, un orden fundado en el mundo, sino en su mente; la mente, por así decirlo, fuerza al mundo a obedecer a su propia organización. Toda experiencia sensorial ha sido canalizada a través del filtro de las estructuras humanas a priori. El hombre puede alcanzar un conocimiento seguro del mundo, no porque tenga poder para penetrar y apoderarse del mundo en sí, sino porque el mundo que percibe y comprende es un mundo ya saturado de los principios de su propia organización mental. Lo absoluto es esta organización, no la del mundo en sí, que en última instancia reside más allá del conocimiento humano. Puesto que la organización mental del hombre es absoluta, supone Kant, el hombre puede conocer con auténtica certeza, pero únicamente el mundo del que puede tener experiencia: el mundo fenoménico.

Así pues, el hombre no recibe todo su conocimiento de la

experiencia, sino que, en cierto sentido, su conocimiento se introduce en la experiencia durante el proceso de conocer. Aunque Kant criticaba a Leibniz y a los racionalistas por creer que la razón sola, sin la experiencia, podía calcular el universo (pues, sostenía Kant, el conocimiento requiere la familiaridad con los particulares), también criticaba a Locke y a los empiristas por creer que las impresiones sensoriales solas, sin los conceptos a priori del entendimiento, podrían conducir alguna vez al conocimiento (pues los particulares, al margen de conceptos generales mediante los cuales se los interpreta, carecen de significado). Locke tenía razón en negar las ideas innatas en el sentido de representaciones mentales de la realidad física, pero se equivocaba cuando negaba el conocimiento formal innato. Si el pensamiento sin la sensación es vacío, la sensación sin el pensamiento es ciega. Únicamente unidos pueden el entendimiento y la sensibilidad proporcionar conocimiento válido de las cosas.

Para Kant, la distinción que propone Hume entre los enunciados que se basan en el intelecto puro (necesarios, pero tautológicos) y los que se basan en la sensación pura (fácticos, pero no necesarios) requiere una tercera categoría, más importante, que implique la operación combinada de ambas facultades. Sin tal combinación, el conocimiento cierto sería imposible. No se puede saber nada del mundo con el simple pensamiento; tampoco se puede saber nada del mundo con la simple sensación, ni siquiera teniendo sensaciones y pensando luego en ellas. Ambas modalidades deben ser simultáneas e interpenetrarse.

El análisis de Hume había demostrado que la mente humana nunca podía alcanzar un conocimiento seguro del mundo, pues el orden aparente de toda experiencia pasada no puede garantizar el orden de ninguna experiencia futura. La causa no era perceptible directamente en el mundo, y la mente no podía penetrar más allá del velo de la experiencia fenoménica de particulares discretos. En consecuencia, para Kant no cabía duda de que si sólo recibíamos de la sensación todo nuestro conocimiento de las cosas, no había certeza posible. Pero luego Kant dio un paso más allá de Hume, pues reconoció que la historia de la ciencia había progresado sobre la base de predis-

posiciones conceptuales, que no derivaban de la experiencia, sino que estaban ya tejidas en la trama de la observación científica. Sabía que las teorías de Newton y de Galileo no habrían podido derivarse simplemente de observaciones, pues las observaciones puramente accidentales, carentes de ordenación previa según finalidades e hipótesis humanas, nunca podían conducir a una ley general. La manera en que el hombre podía extraer leyes universales de la naturaleza no era la de resignarse a esperar respuestas como un alumno, sino actuando como un juez avezado, formulando a la naturaleza preguntas agudas que resultasen deliberada y precisamente reveladoras. Las respuestas de la ciencia derivan de la misma fuente que sus preguntas. Por un lado, el científico requiere experimentos para afirmar que sus hipótesis son válidas y, por tanto, que son verdaderas leyes de la naturaleza; sólo mediante verificaciones empíricas puede el científico estar seguro de que no hay excepciones y de que sus conceptos son auténticos conceptos del entendimiento y no meras fantasías. Por otro lado, el científico también requiere hipótesis a priori incluso para abordar el mundo, para observarlo y verificarlo con provecho. Y la situación de la ciencia refleja, a su vez, la naturaleza de toda experiencia humana. La mente sólo puede conocer con certeza lo que, en cierto sentido, ha puesto previamente en la experiencia.

El conocimiento del hombre, pues, no se conforma a los objetos, sino que éstos se conforman a aquél. El conocimiento cierto es posible en un universo fenoménico porque la mente humana imprime en ese universo su propio orden absoluto. Así pues, Kant proclamó lo que denominó su «revolución copernicana»: del mismo modo que Copérnico había explicado el movimiento percibido en los cielos en función del movimiento real del observador, Kant explicó el orden percibido en el mundo en función del orden real del observador.[1]

Comparando la dialéctica en apariencia irresoluble entre el escepticismo humeano y la ciencia newtoniana, Kant demostró que las observaciones del mundo nunca eran neutrales ni estaban libres de juicios conceptuales previamente impuestos. El ideal baconiano de un empirismo exento por completo de

«anticipaciones» era imposible. No podía funcionar en ciencia ni era posible tener de él siquiera una experiencia, pues ninguna observación empírica ni experiencia humana era pura, neutra, sin supuestos inconscientes u ordenamientos a priori. En términos de conocimiento científico, no se podía decir que el mundo existiera íntegramente en sí mismo con formas inteligibles que el hombre pudiera desvelar empíricamente con sólo despejar su mente de prejuicios y mejorar sus sentidos mediante el experimento. Más bien al contrario, el mundo que el hombre percibía y juzgaba se constituía en el mismo acto de percepción y de juicio. La mente no era pasiva, sino creadora, activamente estructurante. No era posible identificar los particulares físicos y luego correlacionarlos mediante categorías conceptuales, sino que los particulares requerían alguna categorización previa para ser identificados. Para que el conocimiento fuera posible, la mente imponía su propia naturaleza cognitiva sobre los datos de la experiencia, de modo que el conocimiento del hombre no era una descripción de la realidad externa en cuanto tal, sino producto del aparato cognitivo del sujeto de conocimiento. Las leyes de los procesos naturales eran el producto de la organización interna del observador en interacción con los acontecimientos externos que nunca se podrían conocer en su ser en sí. De ahí que ni el puro empirismo (sin estructuras a priori) ni el puro racionalismo (sin evidencia sensorial) constituyeran una estrategia epistemológica viable.

La misión del filósofo, por tanto, era objeto de una definición radicalmente nueva. Su meta ya no podía consistir en determinar una concepción metafísica del mundo en sentido tradicional, sino en analizar la naturaleza y los límites de la razón humana, pues aunque ésta no pudiera decidir a priori sobre materias que trascendían la experiencia, podía determinar qué factores de conocimiento son intrínsecos a toda experiencia humana y configuran toda experiencia con su orden. De esta manera, la verdadera tarea de la filosofía era la de investigar la estructura formal de la mente, ya que sólo allí podría encontrar el origen y el verdadero fundamento de un conocimiento seguro del mundo.

Las consecuencias epistemológicas de la revolución copernicana de Kant no dejaron de presentar ciertos rasgos perturbadores. Kant había puesto en contacto al sujeto del conocimiento con lo conocido, pero no con realidad objetiva alguna, con el objeto en sí. El sujeto de conocimiento y lo conocido se unían, por así decirlo, en una cárcel solipsista. El hombre conoce, como ya habían dicho Tomás de Aquino y Aristóteles, porque juzga las cosas mediante la utilización de principios a priori; pero el hombre no puede saber si esos principios interiores tienen alguna pertinencia en relación con el mundo real, o con alguna verdad absoluta o de existencia exterior a la mente humana. Ya no había garantía divina alguna de las categorías de la mente, como el *lumen intellectus agentis* (luz del intelecto agente) de Tomás de Aquino. El hombre no podía determinar si su conocimiento guardaba alguna relación fundamental con una realidad universal o si no era más que una simple realidad humana. Lo único seguro era la necesidad subjetiva de ese conocimiento. Para el pensamiento moderno, el resultado inevitable de un racionalismo y un empirismo críticos era el subjetivismo kantiano, limitado al mundo fenoménico: el hombre no poseía una necesaria penetración en lo trascendente ni en el mundo en cuanto tal. El hombre sólo podía conocer las cosas tal como a él se le aparecían, no como eran en sí mismas. Las consecuencias a largo plazo de la revolución copernicana y de la kantiana fueron fundamentalmente ambiguas, a la vez liberadoras y desalentadoras. Ambas despertaron al hombre a una realidad nueva y más arriesgada, pero desplazaron radicalmente al hombre: la una, del centro del cosmos; la otra, del conocimiento auténtico de ese cosmos. La alienación cosmológica se completaba, pues, con la alienación epistemológica.

Podría decirse que, en cierto sentido, Kant invirtió la revolución copernicana, pues colocó nuevamente al hombre en el centro de su universo gracias al papel central de la mente humana en el establecimiento del orden del mundo. Pero la aspiración del hombre a ser el centro de su universo cognitivo no era más que el reverso de su reconocimiento de que ya no podría dar por supuesto ningún contacto directo entre la mente humana y el orden intrínseco del universo. Kant «hu-

manizó» la ciencia, pero al hacerlo la privó de todo fundamento seguro e independiente de la mente humana, fundamento del que la ciencia cartesiana o baconiana (los programas originales de la ciencia moderna) sí habían gozado o habían dado por supuesto. A pesar del intento de fundar el conocimiento en un nuevo absoluto (la mente humana) y a pesar, en cierto modo, de ennoblecer la condición de la mente al ubicarla como nuevo centro epistemológico, también resultaba evidente que el conocimiento humano se construía subjetivamente y que, por tanto (en comparación con las certezas intelectuales de otros tiempos y en comparación con el mundo en sí), sufría un dislocamiento fundamental. El hombre volvía a estar en el centro de su universo, pero ahora sólo era *su* universo, no *el* universo.

Kant consideraba que era necesario el reconocimiento de los límites de la razón humana, reconocimiento que, paradójicamente, habría de desvelar al hombre una verdad mayor. En efecto, la revolución de Kant tenía dos caras: una enfocada a la ciencia; la otra, enfocada a la religión. Kant deseaba rescatar tanto el conocimiento seguro como la libertad moral, tanto su creencia en Newton como su creencia en Dios. Por un lado, al demostrar la necesidad de las formas a priori de la sensibilidad y las categorías a priori del entendimiento, Kant buscaba confirmar la validez de la ciencia. Por otro lado, al demostrar que el hombre sólo podía conocer fenómenos pero no la cosa en sí, buscaba dejar espacio para las verdades de la creencia religiosa y de la doctrina moral.

A juicio de Kant, el intento de filósofos y teólogos de racionalizar la religión, esto es, de ofrecer un fundamento de pura razón a los principios de la fe, sólo había conseguido producir escandalosos conflictos, casuística y escepticismo. La limitación al mundo fenoménico que Kant estableció para el uso autorizado de la razón liberaba a la religión de la torpe intrusión de la razón. Gracias a esta restricción, la ciencia ya no entraría en conflicto con la religión. Puesto que el determinismo causal de la descripción mecanicista del mundo que hacía la ciencia negaría el libre albedrío del alma, no obstante la necesidad, implícita en toda auténtica actividad moral, de darlo por supuesto, Kant sostenía que su restricción de la com-

petencia científica al mundo fenoménico, su reconocimiento de la ignorancia del hombre relativa a la cosa en sí, abría la posibilidad de la fe. La ciencia podía aspirar al conocimiento cierto de las apariencias, pero ya no al de toda la realidad, y precisamente esto permitía a Kant reconciliar el determinismo científico con la creencia religiosa y la moralidad. La ciencia no podía descartar legítimamente la posibilidad de validez de las verdades de la religión.

Kant sostenía, pues, que aun cuando no se pueda saber si Dios existe, se debe creer que Dios existe a fin de actuar moralmente. Por tanto, a pesar de que no pueda garantizarse la existencia de Dios, la creencia en Dios está práctica y moralmente justificada. Es una cuestión de fe más que de conocimiento. La verdad de la idea de Dios, de la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad no se puede conocer de la misma manera que la de las leyes de la naturaleza establecidas por Newton. Sin embargo, sería imposible justificar la necesidad de que cada uno cumpla con su deber en caso de que no hubiera Dios, de que no existiera la libertad de la voluntad o de que el alma desapareciera con la muerte. Por tanto, hay que creer en la verdad de estas ideas. Son condiciones necesarias de la existencia moral. Con los avances del conocimiento científico y filosófico, el espíritu moderno ya no podía seguir fundamentando la religión en una base cosmológica o metafísica, pero, en cambio, podía hacerlo en la estructura de la propia situación humana, que fue precisamente la intuición con la cual Kant, tras la huella del espíritu de Rousseau y de Lutero, definió la dirección del pensamiento religioso moderno. El hombre fue liberado de lo externo y lo objetivo en lo tocante a la construcción de su respuesta religiosa a la vida. El verdadero fundamento del significado religioso no se hallaba en la demostración objetiva ni en la creencia dogmática, sino en la experiencia personal interior.

En términos kantianos, el hombre podía contemplarse a sí mismo desde dos puntos de vista diferentes e incluso contradictorios: científicamente, como «fenómeno», sometido a las leyes de la naturaleza; y moralmente, como cosa-en-sí, «nóumeno», al que se podía pensar (no conocer) libre, inmortal y sometido a Dios. Aquí, las influencias humeanas y newtonia-

nas en el desarrollo filosófico de Kant se vieron compensadas por los ideales morales de humanitarismo universal de Rousseau, quien había insistido en la prioridad de los sentimientos respecto de la razón en la experiencia religiosa, y cuyas obras habían impresionado a Kant y habían reforzado en él un sentido de deber moral que le venía de la estricta formación pietista de su infancia. La experiencia interior del deber, el impulso a la virtud moral abnegada, permitió a Kant trascender las terribles limitaciones de la descripción del mundo del pensamiento moderno, que había reducido el mundo conocido a apariencia y necesidad mecanicista. A partir de allí, Kant fue capaz de rescatar a la religión del determinismo científico, tal como había rescatado a la ciencia del escepticismo radical.

Pero ese doble rescate de la ciencia y la religión sólo se hizo al precio de su escisión y de la limitación del conocimiento humano a fenómenos y certezas subjetivas. Es evidente que, en el fondo, Kant creía que las leyes que movían los planetas y las estrellas mantenían una relación armoniosa fundamental con los imperativos morales que sentía en sí mismo: «Dos cosas llenan mi corazón de veneración y admiración siempre nueva y creciente: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí». Pero Kant también sabía que no podía demostrar esa relación, de modo que en su limitación del conocimiento humano a las apariencias, el cisma cartesiano entre mente humana y cosmos material se mantenía en una forma nueva y más profunda.

En el curso posterior del pensamiento occidental, la posición kantiana, tanto en lo que respecta a la religión como a la ciencia, estuvo condenada a que el poder de su crítica epistemológica tendiera a eclipsar sus afirmaciones positivas. Por un lado, el espacio que creó para la creencia religiosa comenzó a parecer vacío, puesto que la fe religiosa había perdido todo sostén exterior, tanto del mundo empírico como de la razón pura, y parecía perder cada vez más la credibilidad y pertinencia para el carácter psicológico del secular hombre moderno. Por otro lado, la certeza del conocimiento científico, carente desde Hume y Kant del soporte de una necesidad externa e independiente del sujeto, quedaba también, con la dramática

refutación de las categorías newtonianas y euclidianas que realizó la física del siglo XX y que Kant había supuesto absolutas, sin el sostén de ninguna necesidad cognitiva interna.

La penetrante crítica de Kant había invalidado las pretensiones de la mente humana al conocimiento cierto de la cosa en sí, al eliminar en principio todo conocimiento humano del fundamento del mundo. Los desarrollos posteriores del pensamiento occidental –los relativismos más profundos que introdujeron no sólo Einstein, Bohr y Heisenberg, sino también Darwin, Marx y Freud; Nietzsche, Dilthey, Weber, Heidegger y Wittgenstein; Saussure, Lévi-Strauss y Foucault; Gödel, Popper, Quine, Kuhn y muchos otros– radicalizaron extraordinariamente ese efecto al eliminar también los fundamentos de la certeza subjetiva que había experimentado Kant. Toda experiencia humana estaba estructurada por principios en gran parte inconscientes, pero esos principios no eran absolutos ni intemporales, sino que variaban fundamentalmente según las épocas, culturas, clases sociales, lenguas, personas y contextos existenciales. Tras la revolución copernicana de Kant, la ciencia, la religión y la filosofía tuvieron que hallar su propia base de sustentación, pues ninguna de ellas podía aspirar a un acceso a priori a la naturaleza intrínseca del universo.

El declive de la metafísica

El curso posterior de la filosofía moderna se desplegó bajo el impacto de las históricas distinciones kantianas. Al comienzo, los sucesores de Kant en Alemania prosiguieron su pensamiento en una dirección inesperadamente idealista. En el clima romántico de la cultura europea de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, Fichte, Schelling y Hegel sugirieron que las categorías cognitivas de la mente humana eran, en cierto sentido, categorías ontológicas del universo (es decir, que el conocimiento humano no apuntaba a una realidad divina, sino que era por sí mismo esa realidad), y sobre esta base construyeron un sistema metafísico con una Mente universal que se manifestaba a través del hombre. Para estos idealistas, el «yo

trascendental» de Kant (la noción kantiana del yo humano que imponía categorías y principios heurísticos unificadores a la experiencia para producir conocimiento) se podía extender radicalmente y reconocer en él un aspecto del Espíritu absoluto que constituía toda la realidad. Kant había sostenido que la mente suministraba la forma que adoptaba la experiencia, pero que el contenido de la experiencia es dado empíricamente por el mundo exterior. Sin embargo, a sus sucesores idealistas les pareció más verosímil, en términos filosóficos, que tanto el contenido como la forma estuvieran determinados por la Mente (o Espíritu) que todo lo abarcaba, de modo que la naturaleza, en cierto modo, era más imagen o símbolo del yo que algo con existencia por completo independiente.

Pero entre la mayoría de los pensadores modernos de inclinación científica, las especulaciones de la metafísica idealista no podían gozar de amplia aceptación filosófica, sobre todo después del siglo XIX, pues no eran comprobables empíricamente, ni (a ojos de muchos) representaban de forma adecuada el talante del conocimiento científico o la experiencia moderna de un universo material objetivo y ontológicamente distinto. El materialismo, que era la opción metafísica opuesta al idealismo, parecía reflejar mejor la cualidad de la evidencia científica contemporánea. No obstante, también él daba por supuesta una sustancia última imposible de verificación empírica (la materia, que no el espíritu) y pareció fracasar en su intento de explicar la fenomenología subjetiva de la conciencia humana y el sentimiento, que el hombre descubre en sí, de ser un ente personal volitivo y distinto del mundo externo impersonal e inconsciente. Pero puesto que el materialismo, o al menos el naturalismo, que sostenía que en última instancia todos los fenómenos podían explicarse por causas naturales, parecía más coherente con la explicación científica del mundo, constituyó un marco conceptual más atractivo que el idealismo. Sin embargo, en esa concepción había muchas cosas difíciles de aceptar para la sensibilidad moderna, ya fuera a causa de dudas relativas a la perfección y certeza del conocimiento científico, ya a ambigüedades de la propia evidencia científica, ya a diversos factores conflictivos de orden religioso o psicológico.

La otra opción metafísica disponible, en consecuencia, era una forma de dualismo que reflejara las posiciones cartesianas y kantianas y que representara con mayor adecuación la experiencia de escisión entre el universo físico objetivo y la conciencia humana subjetiva. Pero con la creciente desconfianza de la mentalidad moderna ante cualquier dimensión trascendente, la naturaleza de la posición cartesiano-kantiana venía a impedir cualquier concepción metafísica coherente, o, en el mejor de los casos, a tornarla muy problemática. Una vez rota la continuidad de la experiencia moderna (el dualismo entre el hombre y el mundo, entre la mente y la materia) y establecido el dilema epistemológico a que condujo esa discontinuidad (¿cómo puede el hombre suponer que conoce lo que es diferente de su conciencia y está fundamentalmente separado de ella?), la metafísica perdió su preeminencia tradicional en la empresa filosófica. Se podía investigar el mundo como científico, o la experiencia humana como analista introspectivo; o bien se podía evitar la dicotomía admitiendo la irresoluble ambigüedad y contingencia del mundo humano y defendiendo en cambio su transformación existencial o pragmática a través de un acto de voluntad. Pero, en términos generales, quedaba excluido un orden universal racionalmente inteligible para el observador contemplativo.

Así pues, la filosofía moderna, que progresaba de acuerdo con los principios que habían establecido Descartes y Locke, terminó por minar su propia y tradicional razón de ser. Mientras que desde cierta perspectiva la entidad problemática para el ser humano moderno era el mundo físico en su objetivación deshumanizada, desde otra perspectiva la mente humana y sus inescrutables mecanismos cognitivos habían dejado de gozar de plena confianza y respaldo. En efecto, el hombre no podía seguir afirmando que su interpretación mental del mundo era un fiel reflejo de las cosas tal como eran. El principio de alienación podía hallarse en la mente misma. Además, las interpretaciones de Freud y de la psicología profunda incrementaban radicalmente el sentido de que el pensamiento del hombre acerca del mundo estaba gobernado por factores no racionales que no sólo no podía controlar, sino de los que ni siquiera era plenamente consciente. De Hume y Kant,

pasando por Darwin y Marx, a Freud y más allá, fue inevitable la inquietante conclusión de que el pensamiento humano estaba determinado, estructurado y, con toda probabilidad, distorsionado por una multitud de factores que se superponían: categorías mentales innatas pero no absolutas, hábitos, historia, cultura, clase social, biología, lengua, imaginación, emoción, el inconsciente personal y el inconsciente colectivo. En última instancia, no se podía considerar a la mente humana como juez fidedigno de la realidad. La certidumbre original cartesiana, que había servido como fundamento de la confianza moderna en la razón humana, era ya indefendible.

A partir de aquí, la filosofía se ocupó, en gran medida, de la clarificación de problemas epistemológicos, del análisis del lenguaje, la filosofía de la ciencia o los análisis fenomenológico y existencialistas de la experiencia humana. A pesar de la incoherencia de objetivos y predisposiciones existente entre las diversas escuelas filosóficas del siglo XX, había acuerdo general en un punto decisivo: la imposibilidad de aprehender con la inteligencia humana un orden cósmico objetivo. A este punto de acuerdo se llegó desde diversas posiciones, que desarrollaron filósofos tan diferentes como Bertrand Russell, Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein. Puesto que la ciencia empírica por sí sola no podía lograr que el conocimiento fuese verificable, o al menos provisionalmente corroborable, y puesto que ese conocimiento se refería sólo al mundo natural contingente, las proposiciones metafísicas relativas al mundo como un todo carecían, al ser inverificables e incomprobables, de auténtico significado (positivismo lógico). Puesto que la experiencia humana –finita, condicionada, problemática, individual– era lo único que el hombre podía conocer, necesariamente la subjetividad humana y la mera naturaleza del ser humano impregnaban, negaban o restaban autenticidad a cualquier intento de concebir un mundo imparcialmente objetivo (existencialismo y fenomenología). Puesto que el significado de cualquier término sólo podía hallarse en su uso y su contexto específicos, que la experiencia humana se estructuraba fundamentalmente a través del lenguaje y que no podía suponerse ninguna relación directa entre el lenguaje y una estructura independiente y más profunda del mundo, la

filosofía debía ocuparse sólo de una clarificación terapéutica del lenguaje en sus usos más concretos, sin compromiso alguno con ninguna concepción abstracta de la realidad en particular (análisis lingüístico).

Sobre la base de esas intuiciones diversas y convergentes, se dejó prácticamente de lado la creencia en que la mente humana podía alcanzar o debía intentar una visión metafísica objetiva de conjunto, tal como se entendía tradicionalmente. Con pocas excepciones, la empresa filosófica se reorientó al análisis de problemas lingüísticos, proposiciones científicas y lógicas o crudos datos de la experiencia humana, todo ello sin consecuencias metafísicas en el sentido clásico del término. La única función viable que quedaba a la «metafísica», al margen de su condición de sierva de la cosmología científica, era la del análisis de los distintos factores que estructuraban el conocimiento humano; es decir, continuar la obra de Kant con un enfoque a la vez más relativista y más sensible a la multiplicidad de factores que podían influir e impregnar la experiencia humana: históricos, sociales, culturales, lingüísticos, existenciales, psicológicos. Pero las síntesis cósmicas ya no podían ser tomadas en serio.

A medida que la filosofía se hizo más técnica, más interesada por la metodología y más académica, y a medida que los filósofos escribían cada vez menos para el público y cada vez más para los otros filósofos, la disciplina de la filosofía fue perdiendo gran parte de su anterior pertinencia e importancia para el profano culto y, por tanto, gran parte de su anterior poder cultural. La semántica resultaba más útil para la claridad filosófica que las especulaciones universales de otrora, pero para la mayoría de los no profesionales el interés en la semántica era limitado. En cualquier caso, la autoridad y la posición tradicionales de la filosofía habían quedado superadas por su propio desarrollo: ya no había en el universo orden «profundo», omniabarcador, trascendente o intrínseco al cual la mente humana pudiera apelar legítimamente.

Dada la problemática situación en que se hallaban tanto la filosofía como la religión, la ciencia quedaba sola para rescatar al pensamiento moderno de tan extendida incertidumbre. Durante el siglo XIX y comienzos del XX, la ciencia llegó a una edad de oro, con extraordinarios progresos en todas sus ramas principales, una amplia organización institucional y académica de investigación y la rápida proliferación de sus aplicaciones prácticas a través de la tecnología. El optimismo de la época estaba en íntima conexión con la confianza en la ciencia y en su capacidad de mejorar indefinidamente la situación del conocimiento humano, la salud y el bienestar generales.

La religión y la metafísica continuaron su largo y lento declive, mientras era indudable que la ciencia progresaba de manera continua y cada vez más rápida. Sus aspiraciones al conocimiento válido del mundo, sometidas todavía a la crítica de la filosofía poskantiana, no sólo parecieron admisibles sino poco menos que incuestionables. Ante la suprema efectividad del conocimiento científico y la precisión rigurosamente impersonal de sus estructuras explicativas, la religión y la filosofía se veían obligadas a definir sus posiciones en relación con la ciencia, de la misma manera en que, en la Edad Media, ciencia y filosofía estaban obligadas a definirse en relación con las concepciones culturalmente más poderosas de la religión. Para la mentalidad moderna, la ciencia era la disciplina que presentaba la descripción más realista y fiable del mundo, aun cuando dicha descripción se limitara al conocimiento «técnico» de los fenómenos naturales y a pesar de sus implicaciones existencialmente disyuntivas. Pero hubo en el siglo XX dos desarrollos que cambiaron radicalmente el estatus cognitivo y cultural de la ciencia: uno, teórico e interno a la propia ciencia; el otro, pragmático y externo.

En primer lugar, la cosmología clásica cartesiano-newtoniana se fue debilitando paulatinamente hasta terminar por hundirse de manera dramática bajo el impacto acumulativo de diversos y asombrosos desarrollos de la física. Las certezas de la ciencia moderna clásica, que llevaban ya tanto tiempo establecidas, fueron radicalmente minadas: primero, a finales

del siglo XIX, por la investigación de Maxwell en campos electromagnéticos, el experimento de Michelson-Morley y el descubrimiento de la radiactividad que realizó Becquerel; y luego, a comienzos del siglo XX, por la identificación de los fenómenos cuánticos por parte de Planck y por las teorías de la relatividad –especial y general– de Einstein, que culminaría en 1920 con la formulación de la mecánica cuántica por parte de Bohr, Heisenberg y sus colegas. A finales de la tercera década del siglo XX, casi todos los postulados más importantes de la concepción científica anterior se habían controvertido: los átomos como bloques sólidos, indestructibles y discretos de la naturaleza; el espacio y el tiempo como absolutos independientes; la causalidad estrictamente mecanicista de todos los fenómenos, y la posibilidad de observación objetiva de la naturaleza. Transformaciones tan fundamentales en la imagen científica del mundo no podían dejar de resultar desconcertantes, en especial para los propios científicos. Enfrentado a las contradicciones observadas en los fenómenos subatómicos, Einstein escribió: «Todos mis intentos por adaptar los fundamentos teóricos de la física a este conocimiento han fracasado por completo. Es como si la tierra se abriese bajo nuestros pies, sin que haya por ninguna parte un fundamento firme sobre el que construir algo». En términos análogos, Heisenberg advirtió que «los fundamentos de la física han comenzado a moverse [y] su movimiento ha creado la sensación de que la ciencia se quedaría sin base de sustentación».

El desafío a las afirmaciones anteriores de la ciencia fue profundo y múltiple. Se descubría que los sólidos átomos newtonianos estaban en gran parte vacíos. La materia consistente ya no constituía la sustancia fundamental de la naturaleza. Materia y energía eran intercambiables. El espacio tridimensional y el tiempo unidimensional se habían convertido en aspectos relativos de un continuo espacio-temporal de cuatro dimensiones. El tiempo fluía a diferentes velocidades para observadores que se movieran a diferentes velocidades. El tiempo se hacía más lento en la cercanía de objetos pesados, y en ciertas circunstancias podía llegar a detenerse por completo. Las leyes de la geometría euclidiana ya no revelaban la estructura universal necesaria de la naturaleza. Los planetas

no se movían en sus órbitas porque una fuerza de atracción que actuaba a distancia los impulsara hacia el Sol, sino porque el espacio en que se movían era un espacio curvo. Los fenómenos subatómicos mostraban una naturaleza fundamentalmente ambigua, pues se los podía observar ya como partículas, ya como ondas. La posición y el momento de una partícula no podían medirse con precisión simultáneamente. El principio de incertidumbre socavaba radicalmente el determinismo estricto de Newton y lo sustituía. La observación y la explicación científicas no podían realizarse sin afectar a la naturaleza del objeto observado. La noción de sustancia se disipaba en probabilidades y «tendencias a existir». Las conexiones no locales entre partículas contradecían la causalidad mecánica. Las relaciones formales y los procesos dinámicos reemplazaban a los objetos sólidos discretos. En palabras de sir James Jeans, el mundo físico de la física del siglo XX no se parecía tanto a una gran máquina como a un gran pensamiento.

Una vez más, las consecuencias de esta extraordinaria revolución fueron ambiguas. Nuevamente se veía reforzada la continua sensación moderna de progreso intelectual, que dejaría atrás la ignorancia y los prejuicios a medida que maduraran los frutos de nuevos resultados tecnológicos. El pensamiento moderno, en evolución permanente y de creciente sofisticación, había corregido y mejorado incluso a Newton. Además, para todos aquellos que pensaban que el universo científico del determinismo mecanicista y materialista se contraponía a los valores humanos, la revolución cuántico-relativista representaba una inesperada y bienvenida apertura de nuevas posibilidades intelectuales. La sólida sustancialidad anterior de la materia daba paso a una realidad tal vez más conducente a una interpretación espiritual. Si las partículas subatómicas eran indeterminadas, la libertad de la voluntad humana parecía recibir un nuevo punto de apoyo. El principio de complementariedad que gobernaba las partículas y las ondas sugería su aplicación más amplia en una complementariedad entre modos mutuamente excluyentes de conocimiento, como religión y ciencia. Con la nueva comprensión de la influencia del sujeto en el objeto observado, la conciencia humana, o por lo menos la observación y la interpretación

humanas, parecían cumplir un papel más decisivo en el mundo. La profunda interconexión de los fenómenos alentó un nuevo pensamiento holístico acerca del mundo, con muchas implicaciones sociales, morales y religiosas. Cada vez eran más los científicos que cuestionaban el arraigado aunque a menudo inconsciente supuesto de la ciencia moderna según el cual el esfuerzo por reducir toda realidad a los componentes mensurables más pequeños terminaría por desvelar lo más fundamental del universo. El programa reduccionista, dominante desde Descartes, adolecía para muchos de miopía y probablemente erraba respecto de lo más significativo de la naturaleza de las cosas.

Sin embargo, esas conclusiones no eran universales ni se hallaban difundidas por igual entre los físicos. Tal vez la física moderna estuviera abierta a la interpretación espiritual, pero no obligaba a adoptarla. Ni la mayoría de la población estaba familiarizada con los secretos cambios conceptuales que la nueva física había traído. Además, durante varias décadas la revolución física no provocó transformaciones teóricas comparables en las otras ciencias naturales y sociales, aunque sus programas teóricos se habían basado ampliamente en los principios mecánicos de la física clásica. Sin embargo, muchos sintieron que la antigua cosmovisión materialista había sido objeto de un desafío irrevocable y que los nuevos modelos científicos de la realidad ofrecían oportunidades para un acercamiento fundamental a las aspiraciones humanísticas.

No obstante, a estas ambiguas posibilidades se contraponían otros factores, más perturbadores. Para comenzar, no había una concepción coherente del mundo, comparable a los *Principia* de Newton, que pudiera integrar teóricamente la compleja variedad de los nuevos datos. Los físicos no conseguían llegar a consenso alguno acerca de cómo debía interpretarse la evidencia disponible respecto de la definición de la naturaleza última de la realidad. Por doquier surgían contradicciones conceptuales, escisiones y paradojas cuya solución se mostraba empecinadamente huidiza.[2] De la propia estructura del mundo físico emergía ahora una cierta irracionalidad irreductible, ya reconocida en la psique humana. A la incoherencia se agregaba la ininteligibilidad, pues las concepciones

derivadas de la nueva física no sólo eran difíciles de entender para el profano, sino que presentaban obstáculos aparentemente insuperables a la intuición humana en general: un espacio curvo, finito pero ilimitado; un continuo espacio-temporal de cuatro dimensiones; propiedades mutuamente excluyentes en el mismo ente subatómico; objetos que no eran en realidad cosas, sino procesos o modelos de relación; fenómenos que no adoptaban una forma decisiva hasta que eran observados; partículas que parecían afectarse recíprocamente a distancia pero sin ningún nexo causal; la existencia de fluctuaciones fundamentales de energía en un vacío total.

Además, a pesar de toda la evidente apertura de la concepción científica a una visión menos materialista y mecanicista, nada cambiaba verdaderamente en el dilema moderno esencial: el universo seguía siendo una inmensidad impersonal en la que el hombre, con su peculiar capacidad para la conciencia, seguía siendo una menudencia efímera, inexplicable y producida al azar. Tampoco había ninguna respuesta convincente a la amenazadora pregunta por el contexto ontológico que había precedido o que subyacía al *big bang* que dio arranque al universo. Ni creían los principales físicos que las ecuaciones de la teoría cuántica describieran el mundo real. El conocimiento científico se limitaba a abstracciones, a símbolos matemáticos, a «sombras». Pero ese conocimiento no era el mundo en sí, que ahora, más que nunca, parecía superar el alcance del conocimiento humano.

Así, en ciertos aspectos las contradicciones y las oscuridades intelectuales de los nuevos físicos sólo realzaban el sentido de relatividad y creciente alienación humanas a partir de la revolución copernicana. El hombre moderno se veía cada vez más obligado a cuestionar su fe, heredada de la Grecia clásica, en que el mundo estaba ordenado de un modo claramente accesible a la inteligencia humana. En palabras del físico P. W. Bridgman: «Al fin y al cabo, puede que la estructura de la naturaleza sea tal que nuestros procesos de pensamiento nunca se correspondan lo bastante con ella para permitirnos pensar en ella en absoluto. [...] El mundo se debilita y nos rehúye. [...] Nos vemos enfrentados a algo verdaderamente inefable. Hemos llegado al límite de la visión de los grandes

pioneros de la ciencia, es decir, aquella según la cual vivimos en un mundo que nos es afín y que podemos comprender».[3] La conclusión de la filosofía se iba convirtiendo también en la de la ciencia: no se podía estructurar la realidad de ninguna manera objetivamente discernible para la mente humana. Así pues, a la anterior alienación humana en un cosmos impersonal se agregaban ahora la incoherencia, la ininteligibilidad y un relativismo inseguro.

Cuando la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica desmintieron la certeza absoluta del paradigma newtoniano, la ciencia demostró (de un modo que Kant, en cuanto newtoniano convencido, nunca pudo anticipar) la validez del escepticismo kantiano relativo a la capacidad de la mente humana para el conocimiento seguro del mundo en sí. Como no dudaba en absoluto de la verdad de la ciencia newtoniana, Kant había sostenido que las categorías del entendimiento humano coherentes con esa ciencia también eran absolutas, y que esas categorías eran las únicas que suministraban una base para la conquista newtoniana, así como para la competencia epistemológica en general. Pero con la física del siglo XX, la certeza última de Kant perdía consistencia. Los a priori fundamentales de Kant (espacio, tiempo, sustancia, causalidad) ya no eran aplicables a todos los fenómenos. Había que reconocer que, después de Einstein, Bohr y Heisenberg, el conocimiento científico, que desde Newton había parecido universal y absoluto, era limitado y provisional. Así, también la mecánica cuántica reveló de un modo inesperado la validez radical de la tesis de Kant según la cual la naturaleza que la física describía no era la naturaleza en sí, sino la relación del hombre con la naturaleza, esto es, la naturaleza tal como se presenta a la forma humana de investigación.

Se hacía explícito lo que en la crítica de Kant había estado implícito, aunque oscurecido por la aparente certeza de la física newtoniana, y que se puede enunciar así: puesto que la inducción jamás puede garantizar la verdad de las leyes generales; puesto que el conocimiento científico es un producto de las estructuras interpretativas humanas, ellas mismas relativas, variables y empleadas de modo creador, y puesto que, final-

mente, el acto de observación produce en cierto sentido la realidad objetiva que la ciencia trata de explicar, las verdades de la ciencia no son absolutas ni unívocamente objetivas. Tras la filosofía del siglo XVIII y la ciencia del siglo XX, el espíritu moderno se vio liberado de absolutos, pero también desconcertantemente desposeído de cualquier fundamento sólido.

Esta conclusión problemática se vio reforzada por un enfoque renovadoramente crítico de la filosofía y de la historia de la ciencia, bajo la influencia, sobre todo, de la obra de Karl Popper y Thomas Kuhn. Inspirándose en los penetrantes análisis de Hume y de Kant, Popper observó que la ciencia no sólo no puede producir conocimiento seguro, sino ni siquiera probable. El hombre observa el universo como un extraño y hace conjeturas imaginativas acerca de su estructura y su funcionamiento. No puede abordar el mundo sin tales osadas conjeturas como fondo, pues todo hecho observado presupone un foco interpretativo. En ciencia, estas conjeturas deben ser puestas a prueba de manera continua y sistemática; sin embargo, cualquiera que sea la cantidad de comprobaciones que se realicen con éxito, una teoría nunca puede ser considerada más que como una conjetura imperfectamente corroborada. En cualquier momento, una nueva comprobación puede falsearla. Ninguna verdad científica es inmune a esa posibilidad. Incluso los hechos básicos son relativos, siempre potencialmente sometidos a una reinterpretación radical en un nuevo marco. El hombre nunca puede aspirar a conocer las esencias reales de las cosas. Ante la práctica infinitud de los fenómenos del mundo, la ignorancia humana es, también ella, infinita. La estrategia más sabia es aprender de los errores que inevitablemente se cometen.

Pero mientras Popper conservaba la racionalidad de la ciencia al sostener su compromiso fundamental con la rigurosa verificación empírica de las teorías y su intrépida neutralidad en la búsqueda de la verdad, el análisis que Kuhn realizó de la historia de la ciencia tendía a erradicar incluso esa seguridad. Kuhn estaba de acuerdo en que todo conocimiento científico requería estructuras interpretativas que se basaran en paradigmas o modelos conceptuales fundamentales que permitieran a los investigadores aislar datos, elaborar teorías y

resolver problemas. Pero citando muchos ejemplos de la historia de la ciencia, señaló que rara vez la práctica real de los científicos se ajusta al ideal popperiano de autocrítica sistemática por medio del intento de falsear las teorías existentes. Por el contrario, la ciencia más bien se caracteriza por buscar confirmaciones del paradigma predominante, por reunir hechos a la luz de esa teoría, por realizar experimentos en ella fundados, por extender su ámbito de aplicabilidad, por expresar más detalladamente su estructura, por intentar clarificar problemas residuales. Lejos de someter el paradigma a comprobación constante, la ciencia normal evita contradecirlo, para lo cual interpreta siempre los datos conflictivos de manera tal que constituyan una confirmación de aquél, o bien directamente ignora esos datos molestos. En una medida que los científicos nunca reconocieron conscientemente, la naturaleza de la práctica científica siempre tiende a convalidar el paradigma que la rige. El paradigma actúa como una lente a través de la cual se filtran todas las observaciones, y la convención común lo mantiene como bastión de autoridad. A través de los maestros y los textos, la pedagogía científica sostiene el paradigma heredado y ratifica su credibilidad, a la vez que tiende a producir una firmeza en la convicción y una rigidez teórica muy semejantes a las de la educación en la teología sistemática.

Kuhn sostuvo también que cuando la acumulación gradual de datos conflictivos termina por producir una crisis del paradigma y una nueva síntesis imaginativa acaba por obtener el favor científico, el proceso por el cual se produce dicha revolución dista mucho de ser racional. En realidad depende, tanto como de pruebas y argumentos desinteresados, de las costumbres de la comunidad científica, de factores estéticos, psicológicos y sociológicos, de la presencia de metáforas radicales y analogías populares contemporáneas, de saltos imaginativos y «cambios gestálticos» impredecibles, e incluso del envejecimiento y muerte de los científicos conservadores. Pues en realidad los paradigmas rivales rara vez son auténticamente comparables; se basan, de un modo selectivo, en diferentes modos de interpretación y, por tanto, en diferentes conjuntos de datos. Cada paradigma crea su propia *Gestalt*, tan general que

los científicos que trabajan en el marco de diferentes paradigmas parecen vivir en mundos diferentes. No hay medida común, como la capacidad para resolver problemas, la coherencia teórica o la resistencia a la falsificación, acerca de la cual estén todos los científicos de acuerdo en cuanto patrón de comparación. Lo que para un grupo constituye un problema importante, no lo es para otro grupo. Así, la historia de la ciencia no es la de un progreso racional lineal que avanza hacia un conocimiento cada vez más preciso y completo de una verdad objetiva, sino la historia de cambios radicales de visión en los que influyen de manera decisiva multitud de factores no racionales ni empíricos. Mientras que Popper había intentado atemperar el escepticismo de Hume mediante la demostración de la racionalidad inherente a la elección de la conjetura más rigurosamente comprobada, el análisis de Kuhn restauraba aquel escepticismo.[4]

Con estas críticas filosóficas e históricas y con la revolución en física, en los círculos científicos se extendió una actitud mucho más cauta respecto de la ciencia. Aún era evidente el poder del conocimiento científico, pero éste, en ciertos aspectos, se consideraba de carácter relativo. El conocimiento que la ciencia ofrecía era relativo al observador, a su contexto físico, a su paradigma científico predominante y a sus propios supuestos teóricos. Era relativo al sistema de creencias predominante en la cultura del observador, a su contexto social y sus predisposiciones psicológicas, a su mero acto de observación. Y los primeros principios de la ciencia se podían rebatir en cualquiera de sus aspectos a la vista de nuevas evidencias. Además, a finales del siglo XX, las estructuras paradigmáticas convencionales de otras ciencias, incluida la teoría darwiniana de la evolución, se hallaban sometidas a presiones cada vez más intensas provenientes de datos conflictivos y de alternativas teóricas. Por encima de todo, había saltado en pedazos la inconmovible certeza de la cosmovisión cartesiano-newtoniana que durante siglos se había reconocido como compendio y modelo del conocimiento humano y que tan vastamente había influido en la psique cultural. Y el orden cósmico posnewtoniano no era ni intuitivamente accesible ni internamente coherente; en verdad, apenas si era orden.

A pesar de todo esto, el rango cognitivo de la ciencia conservaría aún su indiscutible preeminencia en el pensamiento moderno. Tal vez la verdad científica fuera cada vez más esotérica y sólo provisional, pero se trataba de una verdad comprobable que no dejaba de ser mejorada y formulada con creciente precisión, y sus efectos prácticos en forma de progreso tecnológico (en la industria, la agricultura, la medicina, la producción de energía, las comunicaciones y el transporte) proporcionaban evidencia pública y tangible de la aspiración de la ciencia para producir un conocimiento viable del mundo. Pero, paradójicamente, esa misma evidencia tangible venía a resultar decisiva en un desarrollo antitético, pues cuando las consecuencias prácticas del conocimiento científico ya no se pudieron juzgar como exclusivamente positivas, el pensamiento moderno se vio forzado a reconsiderar su confianza previa, entusiasta e ilimitada, en la ciencia.

Ya en el siglo XIX, Emerson había advertido que los logros técnicos del hombre podían no siempre contribuir a sus intereses más nobles: «Las cosas son las que tienen las riendas de la humanidad». Con la entrada del nuevo siglo, justo en el momento en que la tecnología producía nuevas maravillas como el automóvil y la extendida aplicación de la electricidad, un puñado de observadores comenzó a sentir que esos desarrollos podían ser la señal de una nefasta inversión de los valores humanos. Hacia mediados del siglo XX, el nuevo mundo de la ciencia moderna comenzó a ser objeto de críticas amplias y vigorosas: la tecnología se estaba apoderando del hombre y deshumanizándolo, pues lo ponía más en un contexto de sustancias y mecanismos artificiales que en una naturaleza viva, en un medio estandarizado y ajeno a la estética, donde los medios habían absorbido a los fines, donde los requisitos del trabajo industrial entrañaban la mecanización de los seres humanos, donde todos los problemas se dejaban en manos de la investigación técnica a expensas de las auténticas respuestas existenciales. Los imperativos del funcionamiento técnico desarraigaban al hombre de su relación fundamental con la Tierra. La individualidad humana parecía cada vez más débil, cada vez menos reconocible bajo el impacto de la producción masificada, de los medios de comunicación y de la extensión

de una urbanización sin alma y cargada de problemas. Las estructuras y los valores tradicionales se desmoronaban. Con una corriente interminable de innovaciones tecnológicas, la vida moderna estaba sometida a un cambio de rapidez desorientadora, desconocido hasta entonces en toda la historia. El gigantismo y la agitación, el ruido excesivo, la velocidad y la complejidad dominaban el medio humano. El mundo en el que vivía el hombre se tornaba tan impersonal como el cosmos de su ciencia. Con el anonimato generalizado, la vacuidad y el materialismo de la vida moderna, la capacidad del hombre para conservar su humanidad en un medio determinado por la tecnología parecía increíblemente en duda. Para muchos, la cuestión de la libertad humana, de la capacidad de la humanidad para mantener el dominio sobre su propia creación, se convertía en una cuestión particularmente grave.

Pero junto con estas críticas humanísticas se daban signos más perturbadoramente concretos de las consecuencias negativas de la ciencia. Toda una serie de problemas tremendamente serios –la grave contaminación del agua, el aire y el suelo del planeta, la extinción de una enorme cantidad de especies, la deforestación del globo, la erosión de la tierra, la disminución de las aguas subterráneas, la gran acumulación de residuos tóxicos, la exacerbación del efecto invernadero, la destrucción de la capa de ozono en la atmósfera, el desequilibrio radical de todo el ecosistema planetario– emergía con una complejidad y fuerza crecientes. Incluso desde una perspectiva humana a corto plazo, la disminución acelerada de recursos naturales irreemplazables se había transformado en un fenómeno alarmante. La dependencia de suministros extranjeros de recursos vitales produjo una nueva precariedad en la vida política y económica global. Siguieron apareciendo nuevos factores de destrucción y de distorsión del tejido social, directa o indirectamente ligados al progreso de la civilización científica: hiperdesarrollo y superpoblación urbanos, desarraigo cultural y social, trabajo mecánico alienante, accidentes industriales de consecuencias cada vez más desastrosas, fatales accidentes automovilísticos y aéreos, cáncer y cardiopatías, alcoholismo y drogadicción, televisión que atonta y empobrece culturalmente, incremento en los niveles de crímenes, violencia y psi-

copatología. Incluso los éxitos más caros a la ciencia provocaban, paradójicamente, problemas nuevos y más acuciantes, como cuando la prevención y cura de enfermedades y el descenso de las tasas de mortalidad, en combinación con los avances tecnológicos en la producción y el transporte de alimentos, potenció a su vez la amenaza de superpoblación mundial. En otros casos, el progreso de la ciencia presentaba nuevos dilemas fáusticos, como los que rodeaban la imprevisible utilización de la ingeniería genética. Más en general, la complejidad de todas las variables pertinentes, aun sin desvelar científicamente (ya en medios globales o locales, ya en los sistemas sociales, ya en el cuerpo humano), hacían impredecibles, y a menudo perniciosas, las consecuencias de su manipulación tecnológica.

Todos estos desarrollos habían llegado muy pronto a un clímax de desastrosas perspectivas cuando la ciencia natural y la historia política se conjugaron para producir la bomba atómica. Parecía una suprema ironía, cuando no una tragedia, que el descubrimiento de Einstein de la equivalencia de masa y energía, por la cual una partícula de materia podía convertirse en una inmensa cantidad de energía –descubrimiento realizado por un consagrado pacifista, verdadera cumbre del brillo y la creatividad intelectual humana–, precipitara por primera vez en la historia la perspectiva de la autodestrucción de la humanidad. Con la caída de las bombas atómicas sobre las poblaciones civiles de Hiroshima y Nagasaki ya no pudo sostenerse la fe en la intrínseca neutralidad moral de la ciencia, por no hablar de sus poderes ilimitados de progreso benigno. Durante el prolongado y tenso cisma mundial de la Guerra Fría que siguió, la cantidad de misiles nucleares con una capacidad destructiva sin precedentes se multiplicó de un modo incesante, al punto de que alcanzaban para destruir varias veces el planeta. La civilización misma estaba en peligro en virtud de su propio genio. La misma ciencia que había disminuido tan notablemente los peligros y las cargas de la supervivencia humana se convertía ahora en su amenaza más peligrosa.

La gran sucesión de triunfos de la ciencia y su progreso acumulativo quedaba ensombrecida por un sentido de los límites de la ciencia, sus peligros y su culpabilidad. El pensa-

miento científico moderno se encontraba acosado en varios frentes a la vez: por las críticas epistemológicas; por sus propios problemas teóricos, que surgían cada vez en más campos; por la creciente urgencia de la necesidad psicológica de integrar el cisma moderno entre el hombre y el mundo, y, sobre todo, por sus consecuencias adversas y su última implicación en la crisis planetaria. La estrecha asociación entre la investigación científica y el poder político, militar y corporativo siguió minando la tradicional imagen de inmaculada pureza que la ciencia tenía de sí misma. El mero concepto de «ciencia pura» era ahora criticado por muchos como ilusorio. La creencia de que el pensamiento científico era el único que tenía acceso a la verdad del mundo, que podía producir la naturaleza como un espejo perfecto que reflejara una realidad extrahistórica, universal y objetiva, no sólo pasó a ser considerada epistemológicamente ingenua, sino también, consciente o inconscientemente, al servicio de fines políticos y económicos específicos que a menudo ponían vastísimos recursos y enorme inteligencia en manos de programas de dominación social y ecológica. La explotación agresiva del medio natural, la proliferación de las armas nucleares, la amenaza de catástrofe planetaria, todo ello apuntaba a una denuncia de la ciencia, de la razón humana misma, ahora aparentemente esclava de la irracionalidad destructiva del propio hombre.

Si todas las hipótesis científicas debían verificarse de manera rigurosa y desinteresada, parecía que la «cosmovisión científica» misma, la metahipótesis dominante de la era moderna, resultaría claramente falsada por sus consecuencias destructivas y contraproducentes en el mundo empírico. La empresa científica, que en sus primeras etapas había producido una complicada situación cultural –filosófica, religiosa, social, psicológica–, provocaba ahora una emergencia biológica. La creencia optimista de que los dilemas del mundo podrían resolverse simplemente con el progreso científico y la ingeniería social quedaba en entredicho. Occidente volvía a perder su fe, esta vez no en la religión, sino en la ciencia, en la razón humana autónoma.

La ciencia seguía siendo apreciada, incluso reverenciada, pero había perdido su imagen incontaminada de agente libe-

rador de la humanidad. También había perdido sus antiguas y firmes aspiraciones a una fiabilidad cognitiva prácticamente absoluta. Cuando los resultados de su desarrollo ya no fueron exclusivamente benignos, cuando su comprensión reduccionista del medio natural resultó manifiestamente deficiente, cuando fue evidente su susceptibilidad al prejuicio político y económico, no pudo seguir afirmándose la anterior credibilidad incondicional del conocimiento científico. Tras la aguda crítica epistemológica de la filosofía moderna, el principal fundamento para afirmar la validez de la razón había sido el soporte empírico que recibía de la ciencia. En efecto, la crítica filosófica por sí misma había sido un ejercicio abstracto, sin influencia clara sobre la cultura más amplia ni sobre la ciencia, y así habría continuado si la empresa científica hubiera seguido siendo inequívocamente positiva en su progreso práctico y cognitivo. Pero siendo tan problemáticas las consecuencias concretas de la ciencia, el fundamento último de la razón se tornaba inseguro.

Muchos observadores reflexivos, y no sólo los filósofos profesionales, se vieron forzados a reconsiderar la situación del conocimiento humano. Tal vez el hombre pensara que sabía cosas, científicamente o de cualquier otra manera, pero es indudable que no había garantía alguna de que así fuese: no tenía acceso racional a priori a verdades universales, los datos empíricos estaban siempre impregnados de teorías y eran relativos al observador, y la anterior y fiable cosmovisión científica estaba abierta a un cuestionamiento fundamental, pues no había duda de que ese marco conceptual estaba creando o agravando los problemas de la humanidad a escala planetaria. El conocimiento científico era extraordinariamente eficaz, pero sus efectos sugerían que mucho conocimiento desde una perspectiva limitada podía ser algo muy peligroso.

Las dos culturas

De la compleja matriz del Renacimiento se desprendieron dos corrientes culturales distintas, dos temperamentos o enfoques generales de la existencia humana típicos de la mentalidad occidental. Uno surgió en la Revolución Científica y la Ilustración e insistió en la racionalidad, en la ciencia empírica y en el secularismo escéptico. El otro fue el polo complementario, con raíces compartidas en el Renacimiento y en la cultura grecorromana clásica (e incluso en la Reforma), pero con tendencia a expresar los aspectos de la experiencia humana que el espíritu predominantemente racionalista de la Ilustración dejaba de lado. Presente en primer lugar y de manera notable en Rousseau, luego en Goethe, Schiller, Herder y el romanticismo alemán, este aspecto de la sensibilidad occidental emergió plenamente a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, y a partir de entonces no ha dejado de constituir una fuerza poderosa de la cultura y la conciencia occidentales –de Blake, Wordsworth, Coleridge, Hölderlin, Schelling, Schleiermacher y los hermanos Schlegel, madame de Staël, Shelley, Keats, Byron, Hugo, Pushkin, Carlyle, Emerson, Thoreau y Whitman, a sus múltiples descendientes de la época actual, contraculturales o de otro tipo.

En verdad, el temperamento romántico compartía mucho con su opuesto, el de la Ilustración, y podría decirse que la interacción de ambos constituyó la sensibilidad moderna. Uno y otro tendían a ser «humanistas» en su alta estima de las potencialidades del hombre y en su interés por la perspectiva de éste en el universo. Uno y otro consideraban que este mundo y la naturaleza eran escenario del drama humano y foco del esfuerzo del hombre. Uno y otro prestaban atención a los fenómenos de la conciencia humana y a la naturaleza de sus estructuras recónditas. Uno y otro encontraron en la cultura clásica una fuente rica en sabiduría y valores. Uno y otro fueron profundamente prometeicos en su rebelión contra las estructuras opresivas tradicionales, en su celebración del ge-

nio humano individual, en su incansable búsqueda de la libertad y plena realización humanas y en su atrevida exploración de lo nuevo.

Pero en cada una de estas características comunes había grandes diferencias. En contraste con el espíritu de la Ilustración, la visión romántica percibía el mundo como un organismo unitario más que como una máquina atomista, exaltaba la inefabilidad de la inspiración antes que la ilustración de la razón, y afirmaba el inagotable drama de la vida humana antes que la tranquila predictibilidad de las abstracciones estáticas. Mientras que el temperamento de la Ilustración valoraba enormemente al hombre por su intelecto racional sin parangón y su capacidad para comprender y explotar las leyes de la naturaleza, el romanticismo valoraba al hombre por sus aspiraciones imaginativas y espirituales, su profundidad emocional, su creatividad artística y sus poderes de autoexpresión y autocreación individuales. El genio que celebraba el temperamento ilustrado era el de un Newton, un Franklin o un Einstein, mientras que para el temperamento romántico era el de un Goethe, un Beethoven o un Nietzsche. De ambos lados se elevaba una apoteosis a la voluntad y a la autonomía de espíritu del hombre moderno, transformadoras del mundo, y se rendía culto al héroe, se hacía la historia de los grandes hombres y de sus hazañas. El yo occidental adquiría consistencia e impulso en muchos frentes al mismo tiempo, ya fuera en las titánicas autoafirmaciones de la Revolución Francesa y de Napoleón, ya en la nueva conciencia de sí mismo de Rousseau y Byron, los progresos de claridad científica de Lavoisier y Laplace, la incipiente autoafirmación feminista de Mary Wollstonecraft y George Sand, o la multifacética riqueza de la experiencia y creatividad humanas de Goethe. Pero para ambos temperamentos, el ilustrado y el romántico, el carácter y los objetivos de ese yo autónomo eran acusadamente distintos. La utopía de Bacon no era la de Blake.

Mientras que para la mentalidad científico-ilustrada la naturaleza era un objeto de observación y experimento, explicación teórica y manipulación tecnológica, para la romántica, en cambio, era una fuente translúcida de misterio y revelación. El científico también deseaba penetrar la naturaleza y desve-

lar su misterio; pero el método y la meta de esa penetración, así como el carácter de la revelación, eran diferentes del método y la meta del romántico, así como del carácter que la revelación tenía para éste. Antes que objeto distante de frío análisis, para el romántico la naturaleza era aquello en lo que el alma humana luchaba por entrar y con lo que aspiraba a unirse en una superación de la dicotomía existencial, y la revelación que buscaba no era la ley mecánica, sino la esencia espiritual. Mientras que el científico buscaba una verdad que fuera comprobable y concretamente efectiva, el romántico buscaba una verdad que le transfigurase interiormente y que fuera sublime. Así, Wordsworth veía a la naturaleza animada y con significado y belleza espiritual, y Schiller consideraba que los mecanismos impersonales de la ciencia eran un pobre sustituto de las deidades griegas que habían animado la naturaleza de los antiguos. Los dos temperamentos modernos, el científico y el romántico, contemplaban la experiencia humana presente y el mundo natural en busca de perfeccionamiento, pero lo que el romántico buscaba y hallaba en esos dominios era un universo radicalmente distinto al del científico.

Igualmente notable era la diferencia en las respectivas actitudes ante los fenómenos de la conciencia humana. El examen ilustrado-científico de la mente era empírico y epistemológico, cada vez más enfocado en la percepción sensorial, el desarrollo cognitivo y los estudios conductuales cuantitativos. Por el contrario, comenzando con las *Confesiones* de Rousseau –secuela romántica moderna de las antiguas *Confesiones* católicas de Agustín y, a la vez, respuesta a ellas–, el interés de los románticos por la conciencia humana se alimentó de una nueva e intensa autoconciencia y de la atención a la naturaleza compleja del yo humano, libre de las limitaciones que constreñían la perspectiva científica. La emoción y la imaginación, antes que la razón y la percepción, revestían la máxima importancia. Surgió una nueva preocupación no sólo por lo elevado y lo noble, sino por sus contrarios y las zonas oscuras del alma humana: el mal, la muerte, lo demoníaco y lo irracional. Estos temas, en general ignorados por la luz clara y optimista de la ciencia racional, inspiraban las obras de Blake y Novalis, de Schopenhauer y Kierkegaard, Hawthorne y

Melville, Poe y Baudelaire, Dostoievski y Nietzsche. Con el romanticismo, la mirada moderna se volvía aún más hacia dentro para distinguir las sombras de la existencia. Explorar los misterios de la interioridad, los estados de ánimo y las motivaciones, el amor y el deseo, el miedo y la angustia, los conflictos y las contradicciones internas, los recuerdos y los sueños, tener experiencia de estados de conciencia extremos e incomunicables, traer lo inconsciente a la conciencia, conocer lo infinito: he aquí los imperativos de la introspección romántica.

En contraste con la búsqueda científica de leyes generales que definieran una única realidad objetiva, los románticos gozaban con la ilimitada multiplicidad de realidades que bullían en su conciencia de sí mismos y con la compleja originalidad de cada objeto, de cada acontecimiento, de cada experiencia que se presentaba a su alma. La verdad descubierta en perspectivas divergentes se valoraba por encima del ideal monolítico y unívoco de la ciencia empírica. Para el romántico, la realidad estaba llena por doquier de resonancias simbólicas y, por tanto, era fundamentalmente polivalente, un complejo constantemente variable de significados en múltiples niveles, incluso opuestos. Para la mentalidad ilustrado-científica, por el contrario, la realidad era concreta y literal, unívoca. Contra esta visión, los románticos señalaban que, en el fondo, incluso la realidad que construía y percibía el pensamiento científico era simbólica, pero que sólo se trataba de un tipo específico de símbolos (mecanicistas, materiales, impersonales), aun cuando los científicos los interpretaran como los únicos válidos. Desde el punto de vista del romántico, la visión científica convencional de la realidad era un celoso «monoteísmo» de nuevo cuño, deseoso de no tener otros dioses más que el suyo. La literalidad del pensamiento científico moderno era una forma de idolatría, la adoración miope de un objeto opaco como realidad única, en lugar de reconocer ese objeto como un misterio, como un continente de realidades más profundas.

La búsqueda de orden y significado unificadores seguía siendo capital para los románticos, pero en esa tarea los límites del conocimiento humano se expandían más allá de los

límites impuestos por la Ilustración, y se consideraba que para el conocimiento auténtico era necesario un abanico más amplio de facultades humanas. La imaginación y el sentimiento se unían a los sentidos y la razón para producir una comprensión más profunda del mundo. En sus estudios morfológicos, Goethe buscaba tener experiencia de la forma arquetípica o esencia de cada planta y de cada animal mediante la saturación de la percepción objetiva con el contenido de su propia imaginación. Schelling proclamaba que «filosofar acerca de la naturaleza significa crear naturaleza», pues el verdadero significado de la naturaleza sólo podía producirse desde dentro de la «imaginación intelectual» del hombre. Los historiadores Vico y Herder tomaron en serio modos de conocimiento como el mitológico, que había informado la conciencia de otras épocas, y creían que la tarea del historiador consistía en sentir en sí mismo el espíritu de otras épocas gracias a la empatía de «sentido histórico», en comprender desde dentro gracias a la imaginación empática. Hegel, por medio de una «lógica de la pasión», distinguía en los vastos datos de la historia un significado racional y espiritual que lo cubría todo. Coleridge escribió que «sólo un hombre de sentimiento profundo puede acceder al pensamiento profundo», y que «el poder de la imaginación» del artista daba al hombre la capacidad de captar cosas en su integridad, de crear y dar forma a un todo coherente a partir de elementos dispersos. Wordsworth consideraba que la visión numinosa del niño natural poseía mayor penetración de la realidad que la perspectiva del adulto convencional, opaca y desencantada. Y para Blake, la «imaginación» era el continente sagrado de lo infinito, el agente emancipador de la mente humana esclavizada, el medio por el cual las realidades eternas encuentran expresión y acceden a la conciencia. En efecto, para muchos románticos la imaginación era, en cierto sentido, la totalidad de la existencia, el verdadero fundamento del ser, el medio de todas las realidades. Al mismo tiempo impregnaba la conciencia y constituía el mundo.

Al igual que la imaginación, también la voluntad se consideraba un elemento necesario en el conocimiento humano, una fuerza que precedía al conocimiento y que impulsaba

libremente al hombre y al universo hacia nuevos niveles de creatividad y conciencia. En este punto fue Nietzsche quien, en una síntesis incomparablemente poderosa de la titánica pasión espiritual romántica y la corriente más radical del escepticismo ilustrado, enunció la posición romántica paradigmática en lo concerniente a la relación de la voluntad con la verdad y el conocimiento: el intelecto racional no podía lograr la verdad objetiva; ninguna perspectiva podía ser nunca independiente de toda interpretación. «Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos –"Sólo hay hechos"– yo diría: "No, hechos es precisamente lo que no hay, pues los hechos son meras interpretaciones".» Esto no sólo era verdad en lo tocante a cuestiones de moral, sino también en el dominio de la física, que no era otra cosa que una perspectiva específica y una exégesis para satisfacer necesidades y deseos específicos. Toda manera de contemplar el mundo era producto de impulsos ocultos. Toda filosofía, lejos de constituir la expresión de un sistema impersonal de pensamiento, era una confesión involuntaria. El instinto inconsciente, la motivación psicológica, la distorsión lingüística y el prejuicio cultural afectaban y definían toda perspectiva humana. Contra la larga tradición occidental que sólo otorgaba validez a un único sistema de conceptos y creencias –ya fuera religioso, científico o filosófico– que reflejaba la Verdad como un espejo, Nietzsche proponía un perspectivismo radical: existe una pluralidad de perspectivas a través de las cuales se puede interpretar el mundo, y no hay ningún criterio de autoridad independiente de acuerdo con el cual pueda determinarse que un sistema es más válido que otros.

Pero si el mundo era radicalmente indeterminado, se le podía dar forma con un acto heroico de voluntad para afirmar la vida y hacer real su plenitud triunfal. La verdad más elevada, profetizó Nietzsche, nacía en el interior del hombre a través del poder autocreador de la voluntad. Toda la lucha del hombre por el conocimiento y el poder se haría real en un nuevo ser que encarnaría el sentido vivo del universo. Pero para lograr este nacimiento, el hombre tendría que crecer más allá de sí mismo de un modo tan fundamental que su actual yo limitado fuese destruido: «Lo grande del hombre es que es un

puente y no una meta [...]. El hombre es algo que debe ser superado». El hombre era un camino hacia nuevos amaneceres y nuevos horizontes, más allá de los límites de la era presente. Y el nacimiento de este nuevo ser no era una fantasía ultramundana empobrecedora de la vida en la que se debía creer por decreto eclesiástico, sino una realidad vívida y tangible por crear, aquí y ahora, a través de la autosuperación heroica del gran individuo. Este individuo debía transformar la vida en una obra de arte dentro de la cual pudiera forjar su carácter, abrazar su destino y recrearse como heroico protagonista del mundo épico. Tenía que inventarse íntegramente de nuevo, reimaginarse y recrearse. Tenía que recrear un drama ficticio en el que pudiera entrar y vivir, imponer un orden redentor al caos de un universo que, sin Dios, carecía de significado. Luego el Dios que durante tanto tiempo se había proyectado en el más allá podría nacer dentro del alma humana. Entonces el hombre podría danzar como un dios en el flujo eterno, libre de todos los fundamentos y de todas las ataduras, más allá de toda restricción metafísica. La verdad no era algo que uno pudiese aprobar o desaprobar, sino algo que uno podía crear. En Nietzsche, al igual que en el romanticismo en general, el filósofo se vuelve poeta: una concepción del mundo no se juzga en términos de racionalidad abstracta o de verificación táctica, sino como una expresión de coraje, de belleza y de poder imaginativo.

Así pues, la sensibilidad romántica proponía nuevos patrones y valores para el conocimiento humano. A través del poder de autocreación de la imaginación y de la voluntad, el ser humano podía dar cuerpo a realidades aún nonatas, penetrar niveles de ser invisibles pero reales, comprender la naturaleza, la historia y el despliegue del cosmos; en resumen, participar en el verdadero proceso de creación. Se proclamaba la posibilidad y la necesidad de una nueva epistemología. De esta manera, los límites del conocimiento establecidos por Locke, Hume y el aspecto positivista de Kant eran objeto del osado desafío de los idealistas y los románticos posteriores a la Ilustración.

También eran divergentes las actitudes de ambos temperamentos ante los dos pilares tradicionales de la cultura occiden-

tal: el clasicismo grecorromano y la religión judeocristiana. A medida que se desarrollaba en la era moderna, el espíritu ilustrado-científico fue restringiendo cada vez más el empleo del pensamiento clásico a la medida exacta en que le proporcionaba puntos de partida útiles para nuevas investigaciones y construcciones teóricas, más allá de lo cual consideraba deficientes la metafísica y la ciencia antigua y sólo les adjudicaba interés histórico. Para la mentalidad romántica, en cambio, la cultura clásica seguía siendo un dominio vivo de imágenes y personalidades olímpicas; sus creaciones artísticas, de Homero y Esquilo en adelante, modelos todavía a honrar; su penetración imaginativa y espiritual, veneros de significados aún no descubiertos. Ambos puntos de vista alentaban la recuperación del pasado clásico, pero por diferentes motivos: uno, en aras de la precisión del conocimiento histórico; el otro, a fin de dar nueva vida al pasado, de hacerlo revivir en el espíritu creador del hombre moderno.

Las actitudes respecto de la tradición variaban según estas líneas. Mientras que la mentalidad científica racional consideraba la tradición en términos más escépticos, exclusivamente válida en la medida en que proporcionaba continuidad y estructura al desarrollo del conocimiento, la mentalidad romántica, aunque de condición no menos rebelde (y a menudo mucho más), encontraba en la tradición algo más misterioso, un repositorio de sabiduría colectiva, las intuiciones acumuladas del alma del pueblo, una fuerza viva y cambiante con autonomía y desarrollo dinámico. Esta sabiduría no era meramente el conocimiento empírico y técnico de la mentalidad científica, sino que hablaba de realidades más profundas, ocultas al sentido común y al experimento mecánico. Así pues, no sólo surgió una nueva apreciación del pasado clásico grecorromano, sino también de la Edad Media (con toda su resonancia espiritual), de la arquitectura gótica y la literatura popular, lo antiguo y lo primitivo, lo oriental y lo exótico, todo tipo de tradiciones esotéricas, el *Volksgeist* de los pueblos germánicos, las fuentes dionisíacas de cultura. Hacía también su aparición una nueva manera de abordar el Renacimiento, seguida, en los años posteriores, de una nueva conciencia de la propia era romántica. Por el contrario, al pensa-

miento científico esas cuestiones no le interesaban por empatía o como fuentes de inspiración, sino en virtud de intereses históricos o antropológicos. Para la visión ilustrado-científica, la civilización moderna y sus valores estaban inequívocamente por encima de todas sus predecesoras, mientras que el romanticismo mantenía una profunda ambivalencia respecto de la modernidad y sus múltiples expresiones. Con el paso del tiempo, la ambivalencia se convirtió en antagonismo, pues los románticos cuestionaron radicalmente la creencia de Occidente en su «progreso», en la superioridad innata de su civilización, en la inevitable realización del hombre racional.

Los mismos contrastes presentaba el problema de la religión. Ambas corrientes estaban, en parte, a favor de la Reforma, pues tenían en común el individualismo y la libertad de creencia personal, pero cada una desarrolló aspectos diferentes del legado de la Reforma. El espíritu de la Ilustración se rebeló contra las restricciones de la ignorancia y la superstición impuestas por el dogma teológico y la creencia en lo sobrenatural, y abogó por el conocimiento empírico directo y racional y por una apuesta decidida y liberadora por lo secular. Se rechazaba por completo la religión, o bien se la mantenía únicamente en la forma de un deísmo racionalista o ético de la ley natural. La actitud del romántico hacia la religión era más compleja. Su rebelión también se dirigía contra las jerarquías y las instituciones de la religión tradicional, contra la creencia forzada, la estrechez moralista, el ritual huero. Pero la religión en sí misma fue un elemento central y duradero en el espíritu romántico, ya bajo la forma de idealismo trascendental, neoplatonismo, gnosticismo, panteísmo, misticismo, ya bajo la de neopaganismo, chamanismo, misticismo cristiano, misticismo hindú o budista, misticismo swedenborgiano, teosofía, esoterismo, existencialismo religioso, adoración de la Diosa Madre, divinización humana evolucionista o algún otro sincretismo. Aquí, lo «sagrado» seguía siendo una categoría viable, mientras que en la ciencia ya hacía mucho tiempo que había desaparecido. El romanticismo redescubrió a Dios, no el Dios de la ortodoxia o el deísmo, sino el del misticismo, el panteísmo y los procesos cósmicos inmanentes; no el jurídico patriarca monoteísta, sino una divinidad más inefablemente

misteriosa, pluralista, que todo lo abarcaba, de género neutro o incluso femenino; no un creador ausente, sino una fuerza sagrada y creadora interior a la naturaleza e ínsita en el espíritu humano.

Además, para la sensibilidad romántica, el arte mismo –música, literatura, drama, pintura– adquiría una condición prácticamente religiosa. En un mundo que la ciencia había vuelto mecánico y sin alma, la persecución de la belleza por sí misma adquiría una extraordinaria importancia psicológica. El arte proporcionaba un punto único de conjunción entre lo natural y lo espiritual, y para muchos intelectuales modernos desilusionados de la religión ortodoxa el arte se convertía en su principal salida y medio espiritual. El problema de la gracia, enfocado en el enigma de la inspiración, parecía más vital para los pintores, compositores y escritores que para los propios teólogos. La empresa artística se elevaba a un papel espiritual de primer orden, ya se tratase de epifanía poética, ya de rapto estético, ya de inspiración divina o revelación de realidades eternas, ya de investigación creadora, disciplina imaginativa, devoción a las Musas, imperativo existencial o trascendencia liberadora del mundo de sufrimiento. Los más seculares de los modernos podían todavía adorar la imaginación artística y sostener el carácter sagrado de la tradición humanística en el arte y la cultura. Los maestros creadores del pasado se convirtieron en santos y profetas de esa cultura; los críticos y ensayistas, en sus más egregios sacerdotes. En el arte, la psique moderna desencantada aún podía encontrar un fundamento para el significado y los valores, un contexto venerado para sus anhelos espirituales, un mundo abierto a la profundidad y el misterio.

La cultura artística literaria también presentaba a la mentalidad moderna una descripción alternativa del mundo, si bien más compleja y variable. El poder cultural de la novela, por ejemplo, para reflejar y dar forma a la experiencia humana –de Rabelais, Cervantes y Fielding, pasando por Hugo, Stendhal, Flaubert, Melville, Dostoievski y Tolstoi, a Mann, Hesse, Lawrence, Woolf, Joyce, Proust y Kafka– constituía un contrapunto constante y a menudo inasimilable respecto del poder dominante de la concepción científica del mundo.

La cultura literaria del Occidente moderno, una vez perdida la creencia en los grandes temas teológicos y mitológicos de épocas pasadas, volvió su instintiva sed de coherencia cósmica y orden existencial a las tramas narrativas de la ficción imaginativa. Gracias a la capacidad del artista de dar nuevo perfil y significado a la experiencia en el místico crisol de la transfiguración estética, podía producirse una nueva realidad, «una creación rival», en palabras de Henry James. En la novela, al igual que en el teatro, la poesía y otras artes, se expresaba una preocupación por el fenómeno de la conciencia como tal, así como por los detalles cualitativos del mundo exterior, de modo que el realismo artístico podía (para decirlo otra vez con palabras de James) «vigilar todo el terreno». Aquí, en los dominios del arte y de la literatura se persiguió con rigor y penetración de matices la vasta fenomenología de la experiencia humana que entraba también en la filosofía formal a través de William James, Bergson, Husserl y Heidegger. Antes que la realización de análisis experimentales de un mundo objetivado, esta tradición centraba la atención en el «ser» mismo, en el mundo vivido de la experiencia humana, en su incesante ambigüedad, en su espontaneidad y autonomía, en sus incontenibles dimensiones, en su complejidad cada vez más profunda.

En este sentido, el impulso romántico continuaba y expandía el movimiento general de la mentalidad moderna hacia el realismo. Su meta radicaba en delinear todos los aspectos de la existencia, y no sólo los convencionalmente aceptables y consensualmente validados. A medida que en el curso del período moderno el romanticismo ampliaba su alcance y cambiaba de foco, trataba de reflejar el carácter auténtico de la vida moderna en su realidad vivida, sin limitarse a lo ideal ni a lo aristocrático ni a los temas tradicionales de las fuentes clásicas, mitológicas o bíblicas. Su misión era transmutar en arte lo mundano y el lugar común, percibir lo poético y místico en los detalles más concretos de la experiencia ordinaria, incluso en lo degradado y repulsivo. Se proponía mostrar «el heroísmo de la vida moderna» (Baudelaire) y también su antiheroísmo. Al expresar cada vez con mayor precisión la abigarrada cualidad de la experiencia humana, el romántico transmitía también su confusión, su irresolución y su subjetividad. Al

presionar con profundidad creciente en la naturaleza de la percepción y la creatividad humanas, el artista moderno comenzaba a trascender la visión mimética y representacional tradicional del arte y la teoría del «espectador» de la realidad que a aquélla subyacía. Semejante artista no trataba de ser un mero reproductor de formas, ni siquiera su descubridor, sino su creador. La realidad no era algo a copiar, sino a inventar.

Sin embargo, no era fácil integrar estas concepciones de la realidad, que ampliaban tan radicalmente el horizonte, con el aspecto más positivista del espíritu moderno. El temperamento científico también desdeñaba la típica apertura romántica a las dimensiones trascendentes de la experiencia, así como su antagonismo al pretendido reduccionismo racionalista de la ciencia y a sus pretensiones a la certeza objetiva. A medida que pasaba el tiempo, lo que había sido la dicotomía medieval entre razón y fe, a la que siguió la temprana dicotomía moderna entre ciencia secular y religión cristiana, se transformó en un cisma más general entre, por un lado, el racionalismo científico, y por otro, la multifacética cultura humanística romántica, que incluía ahora una diversidad de perspectivas religiosas y filosóficas vagamente ligadas a la tradición literaria y artística.

La cosmovisión dividida

Como ambos temperamentos expresaban profunda y simultáneamente actitudes occidentales y, sin embargo, eran en gran medida incompatibles, su resultado fue una compleja bifurcación de la perspectiva occidental. Con la psique moderna afectada de esta manera por la sensibilidad romántica y en cierto sentido identificada con ella, pero también identificada con las formidables aspiraciones de la ciencia a la verdad, el hombre moderno experimentó una incurable división entre su pensamiento y su alma. El mismo individuo podía apreciar, digamos, tanto a Blake como a Locke, pero no de una manera coherente. La esotérica visión que Yeats tenía de la historia apenas era compatible con la historia que se enseñaba en las universidades modernas. La ontología idealista de Rilke

(«Somos las abejas de lo invisible») no era fácil de compaginar con las afirmaciones de la ciencia convencional. Una sensibilidad tan típicamente moderna e influyente como la de T. S. Eliot estaba, a pesar de ello, más cerca de Dante que de Darwin.

Los poetas románticos, los místicos religiosos, los filósofos idealistas y los psicodélicos contraculturales afirmarían (y a menudo describirían en detalle) la existencia de otras realidades más allá de la material y abogarían por una ontología de la conciencia humana marcadamente distinta de la ontología del empirismo convencional. Pero cuando se trataba de definir una cosmología básica, la mentalidad científica secular seguía determinando el centro de gravedad de la *Weltanschauung* moderna, pues, al margen de la validación consensual, las revelaciones románticas no podían superar su aparente incompatibilidad con las verdades comúnmente aceptadas propias de la observación científica, base última de la creencia moderna. El soñador no disponía de una rosa fragante, tangible y pública con la que demostrar a todos la verdad de su sueño.

De esta manera, mientras que en su sentido más general el romanticismo continuaba inspirando la cultura «interior» de Occidente –su arte y su literatura, su visión religiosa y metafísica, sus ideales morales–, la ciencia dictaba la cosmología «exterior» –la índole de la naturaleza, el lugar del hombre en el universo y los límites de su conocimiento real–. Como la ciencia dominaba el mundo objetivo, la percepción romántica tenía que limitarse necesariamente a lo subjetivo. Al fin y al cabo, las reflexiones de los románticos sobre la vida, su música, su poesía y sus anhelos religiosos, sólo correspondían, no obstante su inmensa capacidad de absorción y todo su refinamiento cultural, a una parte del universo moderno. Las preocupaciones espirituales, imaginativas, emocionales y estéticas tenían su sitio, pero no podían aspirar a la plena pertinencia ontológica en un mundo objetivo cuyos parámetros eran fundamentalmente impersonales y opacos. La división de la Edad Media entre la fe y la razón y la división de comienzos del mundo moderno entre religión y ciencia se habían convertido en la división entre sujeto y objeto, entre lo interior y lo exterior, entre el hombre y el mundo, entre las humanidades y la

ciencia. Se instauraba así una nueva forma del universo de doble verdad.

Como consecuencia de este dualismo, la experiencia que el hombre moderno tenía del mundo natural y de su relación con él se convirtió en su inversión paradójica a medida que se desarrollaba el período moderno, en el que la corriente romántica y la científica se reflejaban prácticamente una en la otra, pero invertidas. Para empezar, en ambos frentes se podía comprobar una gradual inmersión del hombre en la naturaleza. Del lado romántico, como en Rousseau, Goethe o Wordsworth, se produjo una apasionada lucha por la unidad de conciencia con la naturaleza, tanto desde el punto de vista poético como desde el punto de vista instintivo. Del lado científico, la inmersión del hombre en la naturaleza se realizó en la descripción cada vez más naturalista que la ciencia hacía del hombre, hasta llegar al total naturalismo. Pero, contra las aspiraciones armoniosas de los románticos, la unidad del hombre con la naturaleza se colocaba aquí en el contexto de una lucha darwiniano-freudiana con una naturaleza brutalmente inconsciente, una lucha por la supervivencia, por la integridad del yo, por la civilización. Desde el punto de vista científico, el antagonismo del hombre frente a la naturaleza (y, por tanto, la necesidad de explotación externa y de represión interior de ésta) era la consecuencia inevitable de la evolución biológica del hombre y de su emergencia a partir del resto de la naturaleza.

Sin embargo, a largo plazo el primitivo sentido romántico de armonía con la naturaleza sufrió una transformación diferente a medida que avanzaba la era moderna. En este punto, el temperamento romántico sufrió la compleja influencia de sus propios desarrollos internos, de los efectos divisores de la civilización industrial y de la historia modernas, así como de la visión científica de la naturaleza como impersonal, no antropocéntrica y azarosa. El resultado sobredeterminado de todo ello fue una experiencia de la naturaleza prácticamente opuesta al originario ideal romántico: el hombre moderno sentía cada vez más su alejamiento del seno de la naturaleza, su caída del ser unitario, su confinamiento en un universo absurdo de azar y necesidad.

El hombre de finales de la época moderna había dejado de ser el glorioso hijo espiritual de la naturaleza de los primeros románticos para habitar con sensibilidad extraviada en una implacable inmensidad desprovista de significado. La visión de Wordsworth había sido desplazada por la de Robert Frost:

> Space ails us moderns; we are sick
> with space.
> Its contemplation makes us out as
> small
> As a brief epidemic of microbes
> That in a good glass may be seen to
> crawl
> The patina of this least of globes.

(A nosotros, modernos, el espacio nos aqueja: estamos enfermos / de espacio. / Al contemplarlo nos descubrimos / tan pequeños / como una breve epidemia de microbios / que en un buen vidrio se puede ver serpentear / sobre la pátina de este globo tan insignificante.)

Por el contrario, y por razones diferentes, el temperamento asociado a la ciencia y al desarrollo tecnológico ensalzaba la separación entre el hombre y la naturaleza. La liberación humana de las constricciones de la naturaleza, la capacidad del hombre para controlar su entorno y su capacidad intelectual para observar y comprender la naturaleza sin proyección antropomórfica eran valores indispensables para la mentalidad científica. Sin embargo, y paradójicamente, esta misma estrategia condujo a la ciencia a una conciencia más profunda de la unidad intrínseca del hombre con la naturaleza: su inexorable dependencia del entorno natural y la imbricación ecológica en éste, sus interrelaciones epistemológicas con la naturaleza, que nunca lograría objetivar por completo, y los peligros concretos del intento moderno de tal separación y objetivación. En consecuencia, la ciencia comenzaba a encaminarse hacia una posición que ya no era tan distinta del romanticismo originario en lo tocante a su apreciación de la unidad del hombre con la naturaleza, aunque sin dimensiones espirituales o trascendentes y sin resolver los problemas teóricos y prácticos de la escisión, todavía fundamental, entre lo humano y el mundo.

Entretanto, la posición romántica había sucumbido a la alienación que el cisma imponía. La naturaleza era impersonal y no antropocéntrica, y la aguda conciencia que la psique moderna tenía de ese extrañamiento cósmico no sufría prácticamente mella ante la incipiente y parcial aproximación científica. Es verdad que en el siglo XX tanto el científico como el artista experimentaron simultáneamente la quiebra y la disolución de las antiguas categorías de tiempo, espacio, causalidad y sustancia. Pero quedaban sin resolver las discontinuidades más profundas entre el universo científico y la aspiración humana. La experiencia moderna se veía afectada por una profunda incoherencia, pues la dicotomía entre el temperamento romántico y el científico reflejaban la disyunción, aparentemente insalvable, de la *Weltanschauung* occidental entre la conciencia humana y el cosmos inconsciente. En cierto sentido, ambas culturas, ambas sensibilidades, estaban presentes, aunque en proporción variada, en todo individuo reflexivo del Occidente moderno. Y cuando el carácter y las implicaciones de la cosmovisión científica se hicieron explícitos, la división interior se vivió como la de la sensible psique humana inmersa en un mundo ajeno a todo significado humano. El hombre moderno era un animal dividido, inexplicablemente autoconsciente en un universo indiferente.

Los intentos de síntesis: de Goethe y Hegel a Jung

Hubo quienes trataron de superar ese cisma tendiendo un puente entre los imperativos científicos y los humanísticos, tanto en el método como en la teoría. Goethe encabezó un movimiento llamado *Naturphilosophie* que luchó por unificar la observación empírica y la intuición espiritual en una ciencia de la naturaleza más reveladora que la de Newton, una ciencia capaz de captar las formas arquetípicas orgánicas de la naturaleza. A juicio de Goethe, el científico no podía llegar a verdades más profundas de la naturaleza separándose de ésta y empleando frías abstracciones para comprenderla, registrando el mundo exterior como si fuese una máquina. Semejante estrategia aseguraba que la realidad observada terminaría por

ser una ilusión parcial, una imagen cuya profundidad había sido eliminada mediante un filtro inconsciente. Sólo uniendo la observación y la intuición imaginativa en íntima interacción estaría el hombre en condiciones de penetrar las apariencias de la naturaleza y descubrir su esencia. Luego se podría sacar a la luz la forma arquetípica de cada fenómeno, se podría reconocer lo universal en lo particular y reunirlos.

Goethe justificaba su enfoque con una actitud filosófica completamente distinta de la de Kant, contemporáneo suyo (aunque mayor). Pues si bien, al igual que Kant, reconocía el papel constitutivo de la mente humana en el conocimiento, percibía la verdadera relación del hombre con la naturaleza como la superación del dualismo kantiano. A juicio de Goethe, la naturaleza lo impregna todo, incluso la mente y la imaginación humanas. De ahí que la verdad de la naturaleza no exista como algo independiente y objetivo, sino que se revela en el acto mismo de conocimiento humano. No es que el espíritu humano imponga simplemente su orden a la naturaleza, como pensaba Kant. Se trata, más bien, de que el espíritu de la naturaleza produce su propio orden a través del hombre, que es el órgano de la autorrevelación de la naturaleza, pues la naturaleza no es distinta del espíritu sino que es ella misma espíritu, no sólo es inseparable del hombre sino también de Dios. Dios no es como un gobernador lejano de la naturaleza, sino que «la mantiene junto a su pecho», de tal manera que los procesos de la naturaleza expresan el propio espíritu y poder de Dios. Así pues, unió Goethe al poeta y al científico en un análisis de la naturaleza que reflejaba su religiosidad claramente sensorial.

Animadas por análogo espíritu, las especulaciones metafísicas de los idealistas alemanes posteriores a Kant culminaron en el extraordinario logro filosófico de Georg W. F. Hegel. Inspirándose en la filosofía griega clásica, el misticismo cristiano y el romanticismo alemán para construir su sistema, que lo abarcaba absolutamente todo, Hegel enunció una concepción de la realidad que trataba de relacionar y unificar hombre y naturaleza, espíritu y materia, humano y divino, tiempo y eternidad. La base del pensamiento de Hegel era su concepción de la dialéctica, de acuerdo con la cual todas las cosas se

desplegaban en un proceso evolutivo continuo en el que todo estado de cosas produce inevitablemente su opuesto. La interacción de estos opuestos genera luego una tercera fase, en la que los opuestos se integran –son al mismo tiempo superados y culminados– en una síntesis más rica y superior, que a su vez se convierte en la base de un nuevo proceso dialéctico de oposición y síntesis.[5] Merced a la comprensión filosófica de este proceso fundamental, afirmaba Hegel, podían hacerse inteligibles todos los aspectos de la realidad: el pensamiento humano, la historia, la naturaleza e incluso la realidad divina.

El impulso dominante de Hegel fue la comprensión de todas las dimensiones de la existencia como integradas dialécticamente en un todo unitario. A juicio de Hegel, todo pensamiento humano y toda realidad están impregnados de contradicción, que es lo único que hace posible el desarrollo de estados superiores de conciencia y estados superiores de ser. Cada fase del ser contiene en sí misma una contradicción que opera como motor de su movimiento hacia una fase superior y más completa. A través de un proceso dialéctico continuo de oposición y síntesis, el mundo está siempre en proceso de compleción. Mientras que para la mayor parte de la historia de la filosofía occidental a partir de Aristóteles la esencia definitoria de los opuestos era su carácter lógicamente contradictorio y mutuamente excluyente, para Hegel todos los opuestos son lógicamente necesarios y elementos mutuamente implicados en una verdad mayor. Por tanto, la verdad es radicalmente paradójica.

Para Hegel, la mente humana, en la cumbre de su desarrollo, es plenamente capaz de comprender esa verdad. En contraste con la visión más circunscrita de Kant, Hegel poseía una profunda fe en la razón humana, a la que en última instancia creía fundada en la razón divina misma. Mientras que Kant había sostenido que la razón no podía romper el velo de los fenómenos para alcanzar la realidad última, pues la razón finita del hombre caía inevitablemente en contradicción toda vez que intentaba hacerlo, Hegel consideraba que la razón humana era expresión de una Mente o Espíritu (*Geist*) universal, gracias a cuyo poder, como en el amor, todos los opuestos podían ser trascendidos en una síntesis superior.

Además, Hegel sostenía que la revolución filosófica de Kant no establecía los límites últimos o los fundamentos necesarios del conocimiento humano, sino que se trataba de una más de una larga secuencia de revoluciones conceptuales mediante las cuales el hombre, en tanto sujeto, reconocía una y otra vez que lo que había considerado un ser en sí recibía en realidad su contenido de la forma que le imprimía el sujeto. La historia de la mente humana reproducía constantemente este drama del sujeto que se volvía consciente de sí mismo, con la consecuente destrucción de la forma de conciencia anterior. Las estructuras del conocimiento humano no eran fijas e intemporales, como suponía Kant, sino etapas históricamente determinadas que evolucionaban en una dialéctica continua hasta que la conciencia alcanzaba el conocimiento absoluto de sí misma. Lo que en un momento se veía como fijo y seguro era constantemente superado por la evolución de la mente, lo cual abría siempre nuevas posibilidades y creaba mayor libertad. Toda etapa de la filosofía a partir de los presocráticos antiguos, toda forma de pensamiento en la historia humana, era, al mismo tiempo, una perspectiva incompleta y, sin embargo, un paso necesario en esta gran evolución intelectual. Toda cosmovisión de una época era una verdad válida para sí y, al mismo tiempo, una etapa imperfecta en el proceso más amplio de autodespliegue de la verdad absoluta.

El mismo proceso dialéctico caracterizaba también la concepción metafísica y religiosa de Hegel. Hegel pensaba que el ser primigenio del mundo, la Mente o Espíritu universal, se desplegaba a través de su creación hasta alcanzar su máxima realización en el espíritu humano. Para Hegel, el Absoluto se afirma en la inmediatez de su propia conciencia interior, luego niega esta condición inicial expresándose en las particularidades del mundo finito de espacio y tiempo, y, finalmente, mediante la «negación de la negación», se recupera en su esencia infinita. La Mente supera así su extrañamiento en el mundo, un mundo que la propia Mente ha constituido. De esta manera, el movimiento del conocimiento evoluciona de la conciencia del objeto separado del sujeto al conocimiento absoluto en el cual el sujeto cognoscente y el objeto conocido se vuelven uno y lo mismo.

Pero el Absoluto sólo podía alcanzar su plena realización a través de un proceso dialéctico de autonegación. Mientras que en Platón lo inmanente y secular era ontológicamente despreciado en favor de lo trascendente y espiritual, en Hegel este mundo era la condición de la autorrealización del Absoluto. En la concepción de Hegel, tanto la naturaleza como la historia progresan permanentemente hacia el Absoluto: el Espíritu universal se expresa en el espacio como naturaleza y en el tiempo como historia. Todos los procesos de la naturaleza y toda la historia, incluido el desarrollo intelectual, cultural y religioso del hombre, constituyen la trama teleológica de la búsqueda de autorrevelación del Absoluto. Así como el hombre sólo podía tener experiencia de la alegría y del triunfo del redescubrimiento de su propia divinidad a través de la experiencia de su alienación de Dios, así también la naturaleza infinita de Dios sólo podía expresarse a través del proceso por el cual Dios se hacía finito en la naturaleza y en el hombre. Por esta razón, Hegel declaró que la esencia de su concepción filosófica se expresaba en la revelación cristiana de la encarnación de Dios como hombre, clímax de la verdad religiosa.

El mundo es la historia del despliegue de lo divino, un proceso constante de devenir, un inmenso drama en el cual el universo se revela a sí mismo y alcanza su libertad. Toda lucha y toda evolución se resuelven en la realización del *telos* del mundo, su meta o propósito. En esta gran dialéctica, todas las potencialidades toman cuerpo en formas cada vez más complejas, y todo eso se halla implícito en el estado original del ser que se hace explícito poco a poco. El hombre –su pensamiento, su cultura, su historia– es el eje de ese despliegue, el continente de la gloria de Dios. De ahí que, para Hegel, la teología fuera reemplazada por la comprensión de la historia: Dios no está más allá de la creación, sino que es el proceso creador mismo. El hombre no es el espectador pasivo de la realidad, sino su cocreador activo, su historia es la matriz de la realización de la realidad. La esencia universal, que constituye e impregna todas las cosas, adviene finalmente a la conciencia de sí en el hombre. En el clímax de esta larga evolución, el hombre alcanza la posesión de la verdad absoluta y reconoce

su unidad con el espíritu divino que en él se ha realizado a sí mismo.

Cuando a comienzos del siglo XIX, y durante varias décadas, se expuso todo esto, la gran estructura del pensamiento hegeliano fue para muchos la concepción filosófica más satisfactoria y culminante de la historia del pensamiento occidental, la cumbre del largo desarrollo de la filosofía desde los griegos. Todos los aspectos de la existencia y de la cultura humana hallaron sitio en esta concepción del mundo, absorbidos por su totalidad universalizadora. Fue notable la influencia de Hegel, primero en Alemania y luego en los países de habla inglesa, lo que estimuló un renacimiento de los estudios clásicos e históricos desde un punto de vista idealista y proveyó de fortaleza metafísica a los intelectuales con inclinaciones espiritualistas en pugna con las fuerzas del materialismo secular. De aquí surgió una renovada atención a la historia y a la evolución de las ideas según el enfoque de que la historia, en última instancia, no tenía como causas exclusivas factores políticos, económicos o biológicos –esto es, materiales–, aunque todos ellos desempeñaran su papel, sino más bien la conciencia misma, el espíritu, el autodespliegue del pensamiento y el poder de las ideas.

Sin embargo, Hegel también cosechó muchas críticas. Para algunos, las conclusiones absolutistas de su sistema parecían limitar las impredecibles posibilidades del universo y la autonomía personal del individuo humano. Su insistencia en el determinismo racional del Espíritu Absoluto y la superación final de todas las oposiciones parecía eliminar la contingencia problemática y la irracionalidad de la vida, a la vez que ignoraba la realidad emocional y la existencia concreta de la experiencia humana. Sus abstractas certezas metafísicas parecían eludir la sombría realidad de la muerte y pasar por alto la experiencia humana de la lejanía y la inescrutabilidad de Dios. Los críticos religiosos objetaban que la creencia en Dios no era simplemente la solución a un problema filosófico, sino que requería un salto libre y valiente de la fe en medio de la ignorancia y de la oscura incertidumbre. Otros interpretaron la filosofía de Hegel como una justificación metafísica del *statu quo* y, por tanto, la criticaron como una traición al impulso de

la humanidad hacia el mejoramiento político y material. Críticos posteriores observaron que su exaltada visión de la cultura occidental en el contexto de la historia mundial y de la autoimposición de la civilización racional sobre las contingencias de la naturaleza podía interpretarse como una justificación de la arrogante tendencia del hombre moderno a la dominación y la explotación. En verdad, los conceptos hegelianos fundamentales, como los relativos a la naturaleza de Dios, el espíritu, la razón, la historia y la libertad, parecían abiertos a interpretaciones completamente antitéticas.

A menudo los juicios históricos de Hegel parecían autoritarios; sus implicaciones políticas y religiosas, ambiguas, y su lenguaje y estilo, desconcertantes. Además, sus opiniones científicas, aunque informadas, no eran ortodoxas. En cualquier caso, el idealismo hegeliano no encajaba fácilmente con la visión naturalista del mundo que la ciencia corroboraba. Después de Darwin la evolución no requería ya un Espíritu que lo abarcara todo, y la evidencia de la visión científica convencional no apuntaba en ese sentido. Finalmente, los acontecimientos históricos posteriores no suministraron bases suficientes para confiar en la inevitable realización del hombre occidental a través de la historia.

Hegel había hablado con la confianza autocrática de quien ha experimentado una visión de la realidad cuya verdad absoluta trasciende las exigencias de detalladas comprobaciones empíricas que tal vez requirieran otros sistemas. Para sus críticos, la filosofía de Hegel era infundada, fantástica. El pensamiento moderno incorporó mucho de Hegel, sobre todo su comprensión de la dialéctica y su reconocimiento de la universalidad de la evolución y el poder de la historia. Pero el pensamiento moderno no adoptó la síntesis hegeliana en su conjunto. Como plena ejemplificación de su propia teoría, por decirlo así, el hegelianismo se vio finalmente superado por las múltiples reacciones que ayudó a provocar: irracionalismo y existencialismo (Schopenhauer y Kierkegaard), materialismo dialéctico (Marx y Engels), pragmatismo pluralista (James y Dewey), positivismo lógico (Russell y Carnap) y análisis lingüístico (Moore y Wittgenstein), todos ellos movimientos que reflejaban, cada vez más, el talante general de la experien-

cia moderna. Con el declive de Hegel desaparecía de la palestra intelectual moderna el último sistema metafísico de gran poder cultural que afirmaba la existencia de un orden universal accesible a la conciencia humana.

En el siglo XX, los científicos con inclinaciones metafísicas, como Henri Bergson, Alfred North Whitehead y Pierre Teilhard de Chardin, trataron de conjugar el cuadro científico de la evolución con las concepciones filosóficas y religiosas de una realidad espiritual subyacente, en la línea de Hegel. Sin embargo, también su destino último se asemejó al del filósofo alemán, pues aunque muchos consideraron sus obras como brillantes desafíos generales a la visión científica convencional, para otros sólo se trataba de especulaciones sin base empírica suficientemente demostrable. Dada la naturaleza del caso, no parecía haber medio decisivo para verificar conceptos tales como el *élan vital* creador de Bergson, que operaba en el proceso evolutivo, el Dios evolutivo de Whitehead, interdependiente con la naturaleza y su proceso de devenir, o la «cosmogénesis» de Teilhard de Chardin, según la cual la evolución del hombre y la del mundo culminarían en un «punto Omega» de la conciencia-de-Cristo unitiva. Aunque cada una de estas teorías acerca de un proceso evolutivo de fondo espiritualista obtuviera una respuesta popular favorable y amplia y más tarde comenzara a influir en el pensamiento moderno, muchas veces de modo harto sutil, muy otra era la tendencia cultural manifiesta, sobre todo en los medios académicos.

El declive de las grandes especulaciones metafísicas marcaba también el declive de las grandes especulaciones históricas. Los esfuerzos épicos de un Oswald Spengler o de un Arnold Toynbee, si bien no carecieron de admiradores, terminaron tan depreciados como los del propio Hegel. La historia académica se liberaba de la tarea de discernir en la historia grandes modelos globales y uniformidades universales. El programa hegeliano de descubrir el «significado» de la historia y la «finalidad» de la evolución cultural se consideraba ya imposible y extraviado. En cambio, los historiadores profesionales juzgaban que era más adecuado limitar su competencia a estudios especializados y cuidadosamente definidos, a problemas metodológicos derivados de las ciencias sociales y a análisis

estadísticos de factores mensurables tales como los datos de población y las cifras de ingresos. La atención del historiador se dirigía preferentemente a los detalles concretos de la vida de la gente, sobre todo a sus contextos económicos y sociales –«historia desde abajo»– y no a la imagen idealista de los principios universales que operan a través de los grandes individuos para forjar la historia del mundo. Siguiendo la orientación fijada por la Ilustración, los historiadores académicos consideraban necesario arrancar por completo la historia de los contextos teológicos, mitológicos y metafísicos en los que había estado inmersa durante tanto tiempo. Al igual que la naturaleza, también la historia era un fenómeno nominalista que había que examinar empíricamente, sin concepciones espirituales.

Sin embargo, cuando la era moderna entraba en su fase final, el romanticismo volvió a conectar con la mentalidad moderna desde otro terreno completamente distinto. La causa del declive de Hegel y de las grandes concepciones metafísicas e históricas había sido un medio intelectual en el que la ciencia física era la fuerza dominante que determinaba la comprensión cultural de la realidad. Pero, puesto que la propia ciencia comenzó a revelarse, epistemológica y pragmáticamente hablando, como una forma de conocimiento relativa y falible, y puesto que la filosofía y la religión habían perdido ya su anterior preeminencia cultural, muchas personas reflexivas comenzaron a volverse hacia su interior, recuperando el examen de conciencia como poderosa fuente de significado y de identidad en un mundo que, por lo demás, carecía de valores estables. Ese nuevo foco en el funcionamiento interior de la psique reflejaba, también, una preocupación cada vez más elaborada por las estructuras mentales inconscientes del sujeto que determinaban la naturaleza manifiesta del objeto; es decir, una continuación del proyecto kantiano en un nivel más general. Así pues, de todos los casos de ciencia influida por el romanticismo (excepción hecha de la compleja deuda de la teoría evolucionista moderna respecto de las ideas románticas de la evolución orgánica en la naturaleza y la historia, y de la realidad como proceso de transformación constante), el más duradero y fecundo resultó ser el de la psicología profunda de

Freud y Jung, ambos profundamente influidos por la corriente del romanticismo alemán que discurrió a partir de Goethe y a través de Nietzsche.

En este interés por las pasiones y poderes elementales del inconsciente (que abarcaban la imaginación, la emoción, la memoria, el mito y los sueños, pero también la introspección, la psicopatología, las motivaciones ocultas y la ambivalencia), el psicoanálisis dio a las preocupaciones del romanticismo un nuevo nivel de análisis sistemático y de significación cultural. En Freud, que se sintió por primera vez atraído por la ciencia médica tras oír, en su época de estudiante, la *Oda a la Naturaleza* de Goethe, y que durante toda su vida coleccionó obsesivamente estatuas religiosas y mitológicas arcaicas, la influencia romántica quedó muchas veces oculta o incluso se vio invertida por los supuestos ilustrado-racionalistas que impregnaban su visión científica. Pero con Jung la herencia romántica se hizo más explícita a medida que expandía y profundizaba los descubrimientos y conceptos de Freud. En el curso del análisis de un amplio abanico de fenómenos psicológicos y culturales, Jung encontró pruebas de un inconsciente colectivo común a todos los seres humanos, estructurado de acuerdo con poderosos principios arquetípicos. Aunque no había duda de que la experiencia humana estaba condicionada localmente por una multitud de factores concretos de orden biográfico, cultural e histórico, todos ellos se integraban, en un nivel más profundo, en determinados modelos o modos de experiencia universales, formas arquetípicas que constantemente ordenaban los elementos de la experiencia humana en configuraciones típicas y daban continuidad dinámica a la psicología humana colectiva. Estos arquetipos perduraban como formas simbólicas básicas y a priori, aunque en cada vida individual y en cada época cultural se vistieran con los hábitos propios del momento e impregnaran toda experiencia, todo conocimiento y toda cosmovisión.

El descubrimiento del inconsciente colectivo y sus arquetipos extendieron radicalmente el ámbito de interés y de penetración de la psicología. La experiencia religiosa, la creatividad artística, los sistemas esotéricos y la imaginación mitológica se analizaban ahora en términos no reductivos, lo cual era una

marcada reminiscencia del Renacimiento neoplatónico y del romanticismo. Con la intuición jungiana de la tendencia de la psique colectiva a organizarse en oposiciones arquetípicas en la historia antes de pasar a una síntesis de nivel superior, se presentaba una nueva dimensión en la comprensión de la dialéctica histórica hegeliana. Se empezó a reconocer la importancia terapéutica de una multitud de factores que la ciencia y la psicología habían ignorado hasta el momento, y se les dio una formulación conceptual vivaz: la creatividad y la continuidad del inconsciente colectivo, la realidad y la potencia psicológica de formas simbólicas y figuras míticas autónomas de producción espontánea, la naturaleza y el poder de la sombra, la importancia psicológica capital de la busca de significado, el peso de los elementos teleológicos y autorreguladores en los procesos psíquicos, el fenómeno de las sincronicidades. La psicología profunda de Freud y Jung ofrecía, pues, un fructífero terreno intermedio entre la ciencia y las humanidades, sensible a muchas dimensiones de la experiencia humana, interesado en el arte, la religión y las realidades interiores, en las condiciones cualitativas y los fenómenos subjetivamente significativos, en combinación con el esfuerzo por el rigor empírico, la coherencia racional, el conocimiento práctico y la eficacia terapéutica en un contexto de investigación científica colectiva.

Pero precisamente porque la psicología profunda se basaba originariamente en una *Weltanschauung* científica más amplia, al comienzo su mayor impacto filosófico fue limitado. Esta limitación no se debía tanto a que la psicología profunda fuera vulnerable a la crítica que la acusaba de no ser suficientemente «científica» en comparación, por ejemplo, con la psicología conductista o la mecánica estadística (las impresiones clínicas, solía argumentarse, no pueden constituir datos objetivos e incontaminados para la elaboración de teorías psicoanalíticas). Estas críticas, que a veces enunciaban los científicos más conservadores, no afectaban significativamente a la aceptación cultural de la psicología profunda, pues la mayoría de quienes estaban familiarizados con sus aportaciones encontraban en ella una evidencia interior y una lógica persuasiva que a menudo presentaban la naturaleza propia de una ilumina-

ción. Pero lo que más limitó el impacto de la psicología profunda fue la índole misma de su estudio: dada la dicotomía sujeto-objeto, básica para la mentalidad moderna, las intuiciones de esta disciplina sólo se juzgaban pertinentes a la psique, al aspecto subjetivo de las cosas, pero no al mundo en cuanto tal. Aun cuando fuesen «objetivamente» verdaderas, sólo lo eran con referencia a una realidad subjetiva. No cambiaban ni podían cambiar el contexto cósmico en cuyo marco el ser humano buscaba la integridad psicológica.

Esta limitación se vio reforzada por la crítica epistemológica moderna de todo el conocimiento humano. Jung, aunque metafísicamente más flexible que Freud, era más exigente desde el punto de vista epistemológico, y a lo largo de su vida reconoció una y otra vez las limitaciones epistemológicas fundamentales de sus propias teorías (si bien recordó a los científicos más convencionales que la situación epistemológica de ellos no era diferente). Con su fundamentación filosófica en la tradición crítica kantiana antes que en el materialismo racionalista más convencional de Freud, Jung tuvo que admitir que su psicología podía carecer de implicaciones metafísicas. Es verdad que la condición de fenómenos empíricos que Jung otorgaba a la realidad psicológica sobrepasaba con mucho las fronteras gnoseológicas kantianas, pues asignaba sustancia a la experiencia «interna», tal como Kant lo había hecho con la experiencia «externa»: un empirismo auténticamente general debía comprender *toda* experiencia humana y no sólo las impresiones sensoriales. Sin embargo, Jung afirmó, con espíritu kantiano, que fueran cuales fuesen los datos que suministraban las investigaciones terapéuticas, nunca podían proporcionar garantías sustanciales a proposiciones relativas al universo o la realidad en cuanto tal. Los descubrimientos de la psicología nunca podrían revelar con certeza nada acerca de la constitución del mundo real, por muy convincente que desde el punto de vista subjetivo fuera la evidencia de una dimensión mítica, un *anima mundi* o deidad suprema. Todo lo que la mente humana producía podía considerarse mero producto de la mente humana y de sus estructuras intrínsecas, sin correlaciones objetivas o universales necesarias. El valor epistemológico de la psicología profunda radicaba en su capacidad para

desvelar esos factores estructurales inconscientes, los arquetipos, que parecían gobernar todo el funcionamiento mental y, a partir de allí, todas las perspectivas humanas sobre el mundo.

Así, al parecer, la naturaleza del campo y los conceptos de Jung requería una interpretación exclusivamente psicológica de sus hallazgos. Eran, en verdad, empíricos, pero sólo psicológicamente empíricos. Tal vez la psicología profunda había aportado un mundo interno más profundo al hombre moderno, pero el universo objetivo tal como lo conocía la ciencia natural seguía siendo necesariamente opaco, desprovisto de dimensiones trascendentes. Es verdad que había muchos y notables paralelismos entre los arquetipos jungianos y los platónicos, pero para la mentalidad antigua estos últimos eran cósmicos, mientras que para la mentalidad moderna los arquetipos jungianos son psíquicos. En eso radicaba la diferencia fundamental entre los clásicos griegos y los románticos modernos: Descartes, Newton, Locke y Kant no habían pasado en vano. Con la bifurcación de la mentalidad moderna entre, por un lado, la interioridad de la psicología profunda y, por otro, la cosmología naturalista de las ciencias físicas, no parecía quedar posibilidad alguna para una auténtica síntesis de sujeto y objeto, de psique y mundo. Sin embargo, fueron muchas las contribuciones terapéuticas e intelectuales de la tradición freudiano-jungiana a la cultura del siglo XX, contribuciones cuya importancia creció de década en década.

Lo cierto es que, a medida que un hondo sentimiento de alienación espiritual y otros síntomas de aflicción social y psicológica se extendían con intensidad creciente, la psique moderna parecía requerir, cada vez con mayor urgencia, los servicios de la psicología profunda. Como las perspectivas religiosas tradicionales ya no ofrecían consuelo efectivo, la psicología profunda, junto con sus múltiples retoños, adoptó características de religión, de nueva fe para el hombre moderno, de camino para la curación del alma, que entrañaba regeneración y renacimiento, epifanías de iluminaciones repentinas y conversión espiritual (así como otras facetas de índole religiosa, con la conmemoración de los profetas fundadores de la psicología y sus revelaciones iniciáticas, el desarrollo de

dogmas, elites sacerdotales, rituales, cismas, herejías, reformas y proliferación de sectas protestantes y gnósticas). No obstante, no parecía que la salvación efectiva de la psique cultural llegara muy lejos, pues los instrumentos de la psicología profunda se empleaban en el contexto de una patología que desbordaba en mucho las posibilidades de una psicoterapia subjetivista.

Existencialismo y nihilismo

A medida que avanzaba el siglo XX la conciencia moderna se vio atrapada en un proceso altamente contradictorio entre la expansión y la contracción. El extraordinario refinamiento intelectual y psicológico se vio acompañado por un agotador sentido de anomia y malestar. Una ampliación de horizontes y una exposición a la experiencia ajena, de las que no se conocían precedentes, coincidieron con una alienación privada de proporciones no menos extremas. Se había acumulado una fabulosa cantidad de información acerca de todos los aspectos de la vida –el mundo contemporáneo, el pasado histórico, otras culturas, otras formas de vida, el mundo subatómico, el macrocosmos, la psique humana– y, sin embargo, había también menos visión ordenadora, menos coherencia y comprensión, menos certeza. El gran impulso general que definió al hombre occidental desde el Renacimiento –búsqueda de independencia, autodeterminación e individualismo– había hecho reales aquellos ideales en muchas vidas; no obstante, había terminado en un mundo en el que la espontaneidad y la libertad individuales se hallaban cada vez más ahogadas, no sólo teóricamente por un cientificismo reduccionista, sino también en la práctica, por el ubicuo colectivismo y el conformismo de las sociedades de masas. Los grandes proyectos políticos revolucionarios de la era moderna, que anunciaban la liberación personal y social, habían llevado poco a poco a condiciones tales que el destino del individuo moderno quedaba aún más dominado por superestructuras burocráticas, comerciales y políticas. De la misma manera que el hombre se había convertido en una motita insignificante en el universo moderno, así tam-

bién las personas se habían convertido en cifras sin sentido en los Estados modernos, para ser manipuladas o coaccionadas por lo multitudinario.

La calidad de la vida moderna parecía siempre equívoca. El espectacular aumento de poder se contrarrestaba con una difundida sensación de angustioso desamparo. La moralidad profunda y la sensibilidad estética se enfrentaban a la horrible crueldad y el desperdicio. El precio del acelerado avance de la tecnología era cada vez mayor. Y detrás de todo placer y de todo logro, la humanidad aparecía más vulnerable que nunca. Bajo la dirección y el ímpetu de Occidente, el hombre moderno había explotado en todas las direcciones, con fuerza centrífuga, complejidad, variedad y velocidad tremendas. Sin embargo, parecía haber desembocado en una pesadilla terrestre y en un desierto espiritual, en una constricción feroz, en una dificultad aparentemente insoluble.

En ninguna otra parte la problemática de la condición moderna se expresaba con mayor precisión que en el fenómeno del existencialismo, estado de ánimo y filosofía que se exponía en las obras de Heidegger, Sartre y Camus, entre otros, pero que en última instancia reflejaba una crisis espiritual que invadía toda la cultura moderna. La angustia y la alienación de la vida del siglo XX llegaron a la plenitud de su expresión cuando los existencialistas enunciaron las preocupaciones más fundamentales y crudas de la existencia humana: el sufrimiento y la muerte, la soledad y el miedo, la culpa, el conflicto, el vacío espiritual y la inseguridad ontológica, la carencia de valores absolutos o contextos universales, el sentido del absurdo cósmico, la fragilidad de la razón humana, el trágico callejón sin salida de la condición humana. El hombre estaba condenado a ser libre. Se enfrentaba a la necesidad de elegir y, por tanto, conocía la carga permanente del error. Vivía en constante ignorancia de su futuro, arrojado a una existencia finita, limitada en ambos extremos por la nada. La infinitud de la aspiración humana sucumbía ante la finitud de la posibilidad humana. El hombre no tenía esencia que lo determinara; sólo le era dada la existencia, una existencia poblada de mortalidad, peligro, temor, tedio, contradicción, incertidumbre. Ningún Absoluto trascendente garantizaba la plena

realización de la vida humana o de la historia. No había plan eterno ni finalidad providencial alguna. Las cosas existían simplemente porque existían, no en virtud de alguna razón «superior» o «más profunda». Dios había muerto, y el universo era ciego a las preocupaciones humanas, desprovisto de significado o de finalidad. El hombre estaba abandonado a sí mismo. Todo era contingente. Para ser auténtico había que admitir (y afrontar libremente) la dura realidad de la falta de significado de la vida. Sólo la lucha daba sentido.

La búsqueda romántica de éxtasis espiritual, de unión con la naturaleza y de plena realización del yo y de la sociedad, que otrora sostuviera el optimismo progresista de los siglos XVIII y XIX, había topado con las oscuras realidades del siglo XX, situación existencial que muchas personas experimentaron en todos los ámbitos culturales. Incluso los teólogos (o tal vez particularmente los teólogos) se mostraron sensibles al espíritu existencialista. En un mundo destrozado por dos guerras mundiales, el totalitarismo, el holocausto y la bomba atómica, la creencia en un Dios sabio y omnipotente que gobernara la historia en bien de todos parecía haber perdido toda base defendible. Dadas las trágicas dimensiones de los acontecimientos históricos contemporáneos, que no conocían precedentes, dada la pérdida de la condición de fundamento inconmovible de que había gozado la Biblia en otros tiempos, dada la falta de todo argumento filosófico convincente para afirmar la existencia de Dios y dada, sobre todo, la crisis casi universal de la fe religiosa en una época secular, para muchos teólogos resultaba cada vez más difícil hablar de Dios de una manera que tuviera sentido para la sensibilidad moderna. Así las cosas, surgió la teología aparentemente contradictoria, pero de gran representatividad, de la «muerte de Dios».

Los narradores contemporáneos se dedicaron cada vez más a describir individuos atrapados en un medio problemático hasta la perplejidad, en un inútil esfuerzo por crear sentido y valor en un contexto desprovisto de significado. Enfrentado a la implacable impersonalidad del mundo moderno (ya fuera la sociedad mecanizada de masas, ya el cosmos sin alma) la única respuesta que le quedaba al romántico era la desesperación o la desconfianza autoaniquiladora. El nihilis-

mo penetraba ahora con insistencia cada vez mayor la vida cultural en una multitud de inflexiones. La anterior pasión romántica por fundirse con el infinito comenzaba a volverse contra sí misma, invertida, transformada en una compulsión por negar aquella pasión. El espíritu desencantado del romanticismo se expresaba cada vez más en la fragmentación, la dislocación y la parodia de sí mismo, pues sus únicas verdades posibles eran la ironía y la oscura paradoja. Alguien sugirió que la cultura toda presentaba una desorientación psicótica y que aquellos a los que se consideraba locos eran en realidad los que estaban más cerca de la auténtica cordura. La rebelión contra la realidad convencional empezó a adoptar formas nuevas y más extremas. Las anteriores respuestas modernas del realismo y el naturalismo daban paso al absurdo y al surrealismo, a la disolución de todos los fundamentos establecidos y de todas las categorías sólidas. La búsqueda de libertad se revelaba cada vez más radical y su precio era la destrucción de todo patrón o de toda estabilidad. Así como las ciencias físicas habían desmantelado certezas y estructuras afirmadas durante mucho tiempo, así también el arte se encontraba con la ciencia en las angustias del relativismo epistemológico del siglo XX.

Ya a comienzos del siglo el canon artístico tradicional de Occidente, que hundía sus raíces en las formas e ideales de la Grecia clásica y el Renacimiento, había comenzado a disolverse y atomizarse. Mientras que la naturaleza de la identidad humana, tal como se reflejaba en las novelas de los siglos XVIII y XIX, transmitía una sensación de individualidad humana netamente dibujada contra fondos muy coherentes de lógica narrativa lineal y de secuencia histórica, la novela característica del siglo XX destacaba por un constante cuestionamiento de sus propias premisas, por una incesante interrupción de la coherencia narrativa e histórica, por una confusión de horizontes, por una sofisticada y complicada desconfianza en sí misma que dejaba a los personajes, al autor y al lector en una situación de suspense irreductible. La realidad y la identidad, como de manera tan precoz lo había percibido Hume dos siglos antes, no eran humanamente sostenibles ni ontológicamente absolutas. Se trataba de hábitos ficticios de conve-

niencia psicológica y pragmática que la conciencia occidental contemporánea, muy introspectiva, cautelosa y relativista, ya no podía dar confiadamente por supuestos. Para muchos, también eran falsas prisiones que había que desenmascarar y trascender, pues donde había incertidumbre, también había libertad.

A medias reflejo, a medias profecía, la disonancia y la disyunción, la libertad radical y la incertidumbre radical del siglo XX hallaron plena y precisa expresión en las artes. La vida palpable en todo su flujo y su caos sustituyó a las convenciones formales de épocas anteriores. Lo maravilloso en el arte se buscó a través de lo aleatorio, lo espontáneo, lo fortuito. Tanto en pintura como en poesía, en música como en teatro, la expresión artística estaba gobernada por una insistente tendencia a lo amorfo e indeterminado. La incoherencia y la yuxtaposición perturbadora constituían la nueva lógica estética. Lo anómalo se volvía normativo, así como lo incoherente, lo fracturado, lo estilizado, lo trivial, lo oscuramente alusivo. La preocupación por lo irracional y lo subjetivo, en combinación con el impulso general a liberarse de las convenciones y las expectativas, produjo a menudo un arte inteligible sólo para un grupo de esotéricos, o bien tan elípticamente inescrutable como para impedir toda comunicación. Cada artista se había convertido en el profeta de su propio nuevo orden y de sus propios designios, para lo cual rompía valientemente con la antigua ley y creaba un nuevo testamento.

La misión del arte era «hacer extraño el mundo», sacudir la sensibilidad entorpecida, forjar una nueva realidad mediante la fragmentación de la antigua. En arte, lo mismo que en las prácticas sociales, la rebelión contra una sociedad compulsiva y espiritualmente indigente requería la burla más seria, e incluso sistemática, de los valores y las afirmaciones tradicionales. Lo sagrado que siglos de convención piadosa habían degradado y vaciado de sentido parecía expresarse mejor en lo profano y lo blasfemo. La pasión y la sensación elementales se extraían mejor de los manantiales originarios del espíritu creador. En Picasso, al igual que en todo el siglo que él reflejaba, surgió un desenfrenado componente dionisíaco de erotismo, agresión, desmembramiento, muerte y nacimiento. Alternati-

vamente, la rebelión artística adoptó la simulación del mundo moderno en su aridez metálica, con la imitación que los minimalistas hacían del positivismo científico en su lucha por un arte sin expresión, un objetivismo impersonal desprovisto de interpretación, que describía sin relieve gestos, formas y tonos despojados de subjetividad o de significado. A juicio de muchos artistas, no sólo era preciso abjurar de la inteligibilidad y el significado, sino incluso de la belleza, pues también la belleza podía ser tirana, una convención a destruir.

No se trataba simplemente de que las viejas fórmulas se hubieran agotado o de que los artistas buscaran la novedad a cualquier precio. Lo que ocurría más bien era que la naturaleza de la experiencia humana contemporánea exigía el colapso de todas las estructuras y de todos los temas, la creación de nuevas estructuras y nuevos temas, o bien la renuncia a toda forma o contenido perceptible. Los artistas se habían vuelto realistas de una realidad nueva –de una multiplicidad cada vez mayor de realidades– que no tenía ningún precedente. Así pues, sus responsabilidades artísticas se diferenciaban tajantemente de las de sus antecesores: cambio radical, tanto en el arte como en la sociedad, era el lema dominante del siglo, su imperativo supremo y su inevitable realidad.

Pero se pagó un precio. «Que sea nuevo», había decretado Ezra Pound, pero luego reflexionó: «No logro que sea coherente». El cambio radical y la innovación se prestaban al caos antiestético, a la incomprensibilidad y a la alienación estéril. El último experimento moderno amenazaba con desembocar en el solipsismo carente de significado. Los resultados de tan incesante novedad eran creativos pero raramente duraderos. La incoherencia era auténtica, pero rara vez satisfactoria. El subjetivismo tal vez fuera fascinante, pero demasiado a menudo era irrelevante. La insistente elevación de lo abstracto por encima de lo representacional parecía, a veces, reflejar apenas algo más que una creciente incapacidad del artista moderno para relacionarse con la naturaleza. En ausencia de formas estéticas establecidas o de modos de ver con sostén cultural, las artes del siglo XX llegaron a destacarse por una cierta transitoriedad sin gracia, por una indisimulada conciencia del carácter efímero de su sustancia y de su estilo.

Por el contrario, lo que en el arte del siglo XX se dio de manera constante y acumulativa fue una creciente lucha ascética en busca de una esencia no comprometida del arte, que eliminara gradualmente todo elemento artístico que pudiera considerarse periférico o contingente (representación, narración, personaje, melodía, tonalidad, continuidad estructural, relación temática, forma, contenido, significado, finalidad), lo cual lo llevó inevitablemente hacia un punto final en el que sólo quedaba un lienzo en blanco, un escenario vacío, el silencio. La única vía de salida parecía ser la que ofrecía el retorno a formas y patrones extraños o pertenecientes a un pasado lejano, pero también esto demostró ser una estratagema fugaz, incapaz de echar raíces profundas en la incansable psique moderna. Al igual que los filósofos y los teólogos, los artistas quedaron finalmente abandonados a la preocupación ensimismada y paralizadora por sus propios procesos creadores y sus propios procedimientos formales (y, bastante a menudo, la destrucción de los resultados). La fe moderna de otrora en el gran artista, único soberano en un mundo sin sentido, dejaba paso a la pérdida posmoderna de la fe en la trascendencia del artista.

El escritor contemporáneo [...] está obligado a comenzar de cero: la realidad no existe, el tiempo no existe, la personalidad no existe. Dios era el autor omnisciente, pero ha muerto; ahora nadie conoce la trama, y puesto que nuestra realidad no cuenta con la sanción de un creador, no hay garantía de la autenticidad de la versión recibida. El tiempo se reduce a la presencia, al contenido de una serie de momentos discontinuos. El tiempo ya no tiene propósito, de modo que no hay densidad, sino sólo oportunidad. La realidad es, simplemente, nuestra experiencia; la objetividad, por supuesto, una ilusión. La personalidad, una vez pasada la fase de la torpe conciencia de sí mismo, se ha convertido [...] en un simple lugar de nuestra experiencia. En vista de estos anonadamientos, ¿debería sorprender que tampoco existiese la literatura? ¿Cómo podría existir? Sólo existe la lectura y la escritura [...], modos de mantener un aburrimiento respetable ante el abismo.[6]

La impotencia subyacente al individuo en la vida moderna presionó a muchos artistas e intelectuales a retirarse del mun-

do, a abandonar la liza pública. Cada vez eran menos los que se sentían capaces de abordar problemas que fueran más allá de la situación inmediata del yo y de su lucha privada por la sustancia, por no hablar del compromiso con las visiones morales universales que ya no parecían creíbles. La actividad humana –artística, intelectual, moral– se vio forzada a buscar fundamento en un vacío sin modelos. El significado no parecía ser otra cosa que un constructo arbitrario; la verdad, tan sólo convención; la realidad, imposible de desvelar. El hombre, se empezaba a decir, era una pasión inútil.

Por debajo del clamor superficial de una existencia cotidiana a menudo frenética e hiperestimulada, un tono apocalíptico comenzaba a invadir muchos aspectos de la vida cultural, y a medida que avanzaba el siglo XX era posible oír, cada vez con mayor frecuencia e intensidad, declaraciones que hablaban de la declinación y caída, de la destrucción y el colapso de prácticamente todos los grandes proyectos intelectuales y culturales de Occidente: el fin de la teología, el fin de la filosofía, el fin de la ciencia, el fin de la literatura, el fin del arte, el fin de la cultura misma. Así como el aspecto ilustrado-científico de la mentalidad moderna se vio minado por su propio progreso intelectual y hubo de hacer frente al desafío radical de sus consecuencias tecnológicas y políticas en el mundo, así también su aspecto romántico, al reaccionar ante circunstancias análogas, pero con una sensibilidad diferente y a menudo profética, se encontró al mismo tiempo desilusionado desde dentro y acosado desde fuera, aparentemente destinado a mantener aspiraciones trascendentes en un contexto cósmico e histórico desprovisto de significado trascendente.

De esta manera, en el curso de la era moderna el hombre puso en acción una dialéctica extraordinaria al pasar de una confianza casi ilimitada en sus propios poderes, en su potencialidad espiritual, en su capacidad para el conocimiento, en su dominio de la naturaleza y en su destino de progreso, a lo que a menudo parecía ser justamente lo contrario: un sentido extenuante de insignificancia metafísica y de futilidad personal, pérdida de fe espiritual, incertidumbre en lo referente al conocimiento, una relación mutuamente destructiva con la natura-

leza y una intensa inseguridad acerca del futuro humano. En los cuatro siglos de existencia del hombre moderno, Bacon y Descartes se habían convertido en Kafka y Beckett.

En efecto, algo acababa. Hasta tal punto era así que, en respuesta a tantos desarrollos complejamente entretejidos, el pensamiento occidental siguió una trayectoria que, a finales del siglo XX, había disuelto en gran medida los fundamentos de la cosmovisión moderna, dejando al hombre contemporáneo cada vez más huérfano de certezas establecidas, aunque también radicalmente abierto como nunca antes lo había estado. La sensibilidad intelectual que refleja y expresa esta situación sin precedentes, consecuencia del extraordinario desarrollo del pensamiento moderno, cada vez más sofisticado y deconstructor de sí mismo, es la mentalidad posmoderna.

LA MENTALIDAD POSMODERNA

Todas las transformaciones históricas del pensamiento occidental parecen haberse iniciado con una suerte de sacrificio arquetípico, como si la consagración del nacimiento de una nueva y fundamental visión cultural hubiera exigido en cada caso que su profeta central sufriera algún tipo de juicio y de martirio con resonancia simbólica. Así el juicio y la ejecución de Sócrates en el nacimiento del pensamiento clásico, el juicio y la crucifixión de Jesús en el nacimiento del cristianismo, y el juicio y la condena de Galileo en el nacimiento de la ciencia moderna. Desde todo punto de vista, el profeta central del pensamiento posmoderno, con su perspectivismo radical, su soberana sensibilidad crítica y su poderosa y conmovedora anticipación del nihilismo emergente en la cultura occidental, fue Friedrich Nietzsche. En Nietzsche encontramos una curiosa analogía con este tema del sacrificio arquetípico y el martirio, y tal vez una analogía típicamente posmoderna: lo extraordinario del juicio y la prisión interiores –la intensa ordalía intelectual, el extremo aislamiento psicológico, la parálisis progresiva y, finalmente, la locura– que en el nacimiento de la posmodernidad padeció este filósofo, quien firmó sus

últimas cartas como «El Crucificado» y murió en el amanecer del siglo XX.

Como Nietzsche, la situación intelectual posmoderna es profundamente compleja y ambigua. Tal vez ésta sea su verdadera esencia. Lo que se denomina posmoderno varía considerablemente según el contexto, pero en su forma más general y extendida el pensamiento posmoderno podría considerarse como un conjunto abierto e indeterminado de actitudes forjadas por una gran diversidad de corrientes intelectuales y culturales que van desde el pragmatismo, el existencialismo, el marxismo y el psicoanálisis, al feminismo, la hermenéutica, la deconstrucción y la filosofía postempírica de la ciencia, por citar sólo unas pocas de las más prominentes. En este torbellino de impulsos y tendencias enormemente desarrollados y a menudo divergentes destacan unos cuantos principios operativos ampliamente compartidos: la apreciación de la plasticidad y del cambio constante de la realidad y el conocimiento, la insistencia en la prioridad de la experiencia concreta por encima de los principios abstractos y la convicción de que ningún sistema de pensamiento a priori debería gobernar la creencia ni la investigación. Se considera que el conocimiento humano está subjetivamente determinado por una multitud de factores, que las esencias objetivas, o cosas en sí, no son accesibles ni postulables, y que el valor de las verdades y los supuestos debe someterse continuamente a comprobación directa. La búsqueda crítica de la verdad está condenada a ser tolerante con la ambigüedad y el pluralismo, de tal modo que su resultado será forzosamente un conocimiento relativo y falible antes que absoluto o seguro.

De ahí que la búsqueda de conocimiento deba revisarse a sí misma indefinidamente. Es necesario probar lo nuevo, experimentar y explorar, someter a comprobación las consecuencias subjetivas y objetivas, aprender de los propios errores, no dar nada por sentado, considerar todo como provisional, no suponer absoluto alguno. La realidad no es un dato sólido que se contenga a sí mismo, sino un proceso fluido que se despliega, un «universo abierto», continuamente afectado y moldeado por las acciones y las creencias del sujeto; más que hecho, es posibilidad. No se puede contemplar la realidad tal como

un espectador remoto contempla un objeto fijo; por el contrario, siempre y necesariamente está uno comprometido con la realidad, transformándola y, al mismo tiempo, transformándose a sí mismo. Por intransigente o provocadora que sea en muchos aspectos, la realidad está, en cierto sentido, modelada por el pensamiento y la voluntad humanos, siempre mezclados con lo que tratan de comprender y modificar. El sujeto humano es un agente de carne y hueso que actúa y juzga en un contexto que jamás se podrá objetivar por completo y en el que hay orientaciones y motivaciones que nunca serán aprehendidas y controladas en su integridad. El sujeto cognoscente nunca se desprende del cuerpo ni del mundo, que constituyen el fondo y la condición de todo acto cognitivo.

La capacidad –inherente al hombre– de formación de conceptos y de símbolos es un elemento fundamental y necesario en la comprensión, la anticipación y la creación humanas de la realidad. La mente no es el reflejo pasivo de un mundo externo y de su orden intrínseco, sino que, en el proceso de percepción y cognición, es activa y creadora. En cierto sentido, la realidad es construida por la mente y no tan sólo percibida por ella. Muchas de esas construcciones son posibles y ninguna es necesariamente soberana. Aunque el conocimiento humano puede estar destinado a adaptarse a ciertas estructuras subjetivas innatas, hay en éstas un cierto grado de indeterminación que, combinado con la voluntad y la imaginación humanas, permite un elemento de libertad en el acto de conocimiento. Va aquí implícito un empirismo crítico y un racionalismo crítico relativizados que reconocen el carácter indispensable de la investigación concreta y el argumento riguroso, la crítica y la formulación teórica, pero también que ningún procedimiento puede aspirar a fundamento absoluto alguno: no hay «hecho» empírico que no esté ya cargado de teoría y no hay argumento lógico o principio formal que sea verdadero a priori. Toda comprensión humana es interpretación, y ninguna interpretación es definitiva.

El predominio del concepto kuhniano de «paradigma» en el discurso actual es típico del pensamiento posmoderno, que refleja una conciencia crítica de la naturaleza fundamentalmente interpretativa de la mente. Esta conciencia no sólo ha

afectado el enfoque posmoderno de las cosmovisiones culturales del pasado y la historia de las cambiantes teorías científicas, sino que ha influido en la autocomprensión posmoderna misma, al alentar una actitud más empática hacia los puntos de vista reprimidos o no ortodoxos y una visión más autocrítica en relación con los puntos de vista establecidos. Los continuos progresos en antropología, sociología, historia y lingüística han sacado a la luz la relatividad del conocimiento humano y han aumentado el reconocimiento del carácter «eurocéntrico» del pensamiento occidental, así como de los prejuicios cognitivos producidos por factores tales como la clase social, la raza y la etnia. Ha sido especialmente revelador el análisis de género como factor decisivo en la determinación y limitación de lo que se tiene por verdad. Diversas formas de análisis psicológico, tanto cultural como individual, han desenmascarado más aún los determinantes inconscientes de la experiencia y el conocimiento humanos.

Todos estos desarrollos se ven reflejados y refrendados por un perspectivismo radical que anida en el corazón mismo de la sensibilidad posmoderna: un perspectivismo arraigado en las epistemologías que desarrollaron Hume, Kant, Hegel (en su historicismo) y Nietzsche, y que más tarde se expresó en el pragmatismo, la hermenéutica y el postestructuralismo. Para esta manera de entender las cosas, no se puede decir que el mundo posea características que en principio sean anteriores a la interpretación. El mundo no existe como cosa en sí, con independencia de la interpretación; más bien accede al ser sólo en y a través de interpretaciones. El sujeto de conocimiento está ya implícito en el objeto de conocimiento: la mente humana nunca está fuera del mundo, juzgándolo desde un punto de vista exterior. Todo objeto de conocimiento forma parte de un contexto preinterpretado, y más allá de ese contexto sólo hay otros contextos preinterpretados. Todo conocimiento humano está mediatizado por signos y símbolos de origen incierto, constituido por predisposiciones histórica y culturalmente variables e influido por intereses humanos a menudo inconscientes. De ahí que la naturaleza de la verdad y de la realidad, no menos en ciencia que en filosofía, religión o arte, sea radicalmente ambigua. El sujeto nunca pue-

de suponer que trasciende la multitud de predisposiciones de su subjetividad. Como máximo puede intentar una fusión de horizontes, una aproximación nunca completa entre sujeto y objeto. De un modo menos optimista, se reconoce el solipsismo insuperable de la conciencia humana sobre el fondo de la radical ilegibilidad del mundo.

El otro aspecto de la apertura e indeterminación de la mentalidad posmoderna es la falta de todo fundamento sólido para una cosmovisión. Tanto la realidad interior como la exterior se han vuelto insondablemente ramificadas, multidimensionales, maleables e ilimitadas, estimulando así el valor y la creatividad, pero también una desoladora ansiedad ante el relativismo sin fin y la finitud existencial. Los conflictos de las comprobaciones subjetivas y objetivas, una aguda conciencia del provincialismo cultural y de la relatividad histórica de todo conocimiento, un penetrante sentido de radical incertidumbre y desplazamiento, y un pluralismo rayano en la incoherencia: todo ello contribuye a la condición posmoderna. Incluso hablar de sujeto y de objeto como entes diferenciables equivale a suponer más de lo que es posible saber. Con el auge de la mentalidad posmoderna, la búsqueda humana de sentido en el cosmos se ha convertido en una empresa hermenéutica que flota con desorientadora libertad; el ser humano posmoderno existe en un universo cuyo significado está muy abierto y, al mismo tiempo, carece de fundamento garantizable.

Entre los múltiples factores que han convergido en esta posición intelectual, el análisis del lenguaje ha sido lo que promovió las corrientes epistemológicas más radicalmente escépticas del pensamiento posmoderno, que son precisamente aquellas que de un modo más expreso y consciente se han identificado como «posmodernas». Una vez más, son muchas las fuentes que contribuyeron a este desarrollo: el análisis nietzscheano de la relación problemática del lenguaje con la realidad; la semiótica de C. S. Peirce, que postula que todo pensamiento humano consiste en signos; la lingüística de Ferdinand de Saussure, que postula una relación arbitraria entre palabra y objeto, entre signo y significado; el análisis de Wittgenstein de la estructuración lingüística de la experiencia

humana; la crítica existencialista-lingüística de la metafísica que realizó Heidegger; la hipótesis lingüística de Edward Sapir y B. L. Whorf, según la cual el lenguaje da forma a la percepción de la realidad en la misma medida en que la realidad da forma al lenguaje; las investigaciones genealógicas de Michel Foucault sobre la construcción social del conocimiento; y el deconstruccionismo de Jacques Derrida, que desafió el intento de establecer un significado seguro en cualquier contexto. El resultado de estas diversas influencias, particularmente en el mundo académico contemporáneo, ha sido la diseminación dinámica de un enfoque del discurso y el conocimiento humanos que relativiza radicalmente las aspiraciones humanas a una verdad soberana o duradera y que, en consecuencia, presta apoyo a una revisión empática de la naturaleza y las metas del análisis intelectual.

En esta perspectiva es básica la tesis según la cual en última instancia todo pensamiento humano es generado y está limitado por formas cultural-lingüísticas idiosincrásicas. El conocimiento humano es el producto históricamente contingente de prácticas lingüísticas y sociales de comunidades locales particulares de intérpretes, sin relación cierta con ninguna realidad ahistórica independiente. Puesto que la experiencia humana está lingüísticamente preestructurada, pero las diferentes estructuras de lenguaje no poseen conexión demostrable alguna con una realidad independiente, la mente humana nunca puede acceder a ninguna realidad distinta que la determinada por su forma local de vida. El lenguaje es una «jaula» (Wittgenstein). Además, se puede mostrar que el propio significado lingüístico es fundamentalmente inestable, pues los contextos que determinan el significado nunca son fijos y siempre es posible hallar una pluralidad de significados incompatibles bajo la superficie de un texto en apariencia coherente. Ninguna interpretación de un texto puede aspirar a una autoridad decisiva, pues lo que se interpreta contiene, inevitablemente, contradicciones ocultas que socavan su coherencia. De ahí que, en último término, todo significado sea indecidible y no haya significado «verdadero». No se puede afirmar que haya una realidad primitiva subyacente que proporcione el fundamento a los intentos humanos de represen-

tar la verdad. Los textos sólo se refieren a otros textos, en un regreso infinito, sin base segura en nada exterior al lenguaje. Jamás podremos escapar al «juego de significantes». La multiplicidad de verdades humanas inconmensurables expone y desmiente la suposición convencional de que la conciencia puede progresar indefinidamente hacia una aprehensión más exacta de la realidad. De la naturaleza de la verdad no puede decirse nada seguro salvo, tal vez, en palabras de Richard Rorty, que «es lo que nuestros pares nos permiten decir».[7]

En cierto sentido, al dudar de todo y al aplicar un escepticismo sistemático a todo significado posible, el intelecto crítico cartesiano ha llegado aquí a la plenitud de su desarrollo. Sin fundamento divino que garantice la Palabra, el lenguaje no tiene conexión privilegiada alguna con la verdad. El destino de la conciencia humana es inexorablemente nómada, un consciente deambular por el error.

La historia del pensamiento humano es una historia de esquemas metafóricos idiosincrásicos, de ambiguos vocabularios interpretativos sin fundamento más allá de lo que ya está saturado por sus propias categorías metafóricas e interpretativas. Los filósofos posmodernos pueden comparar y contrastar, analizar y discutir los múltiples conjuntos de perspectivas que los seres humanos han expresado, los diversos sistemas de símbolos y las distintas maneras de imprimir unidad a las cosas, pero no pueden aspirar a poseer un punto de apoyo extrahistórico a partir del cual juzgar si una perspectiva dada representa de un modo válido la «Verdad». Puesto que no hay fundamentos indudables para el conocimiento humano, el valor más alto de una perspectiva cualquiera es su capacidad para ser temporalmente útil o edificante, emancipadora o creadora, aunque se reconoce que, al fin y al cabo, estas evaluaciones no tienen justificación fuera del gusto personal y cultural, pues la justificación no es ella misma otra cosa que una práctica social más.

El resultado filosófico más importante de estas corrientes convergentes del pensamiento posmoderno ha sido un multifacético ataque crítico a la tradición central de la filosofía occidental a partir del platonismo. El proyecto entero de aprehender y expresar una Realidad fundacional, que había inspirado

a esta tradición, ha sido objeto de críticas que lo tachaban de inútil ejercicio de juego lingüístico, de esfuerzo condenado al fracaso por trascender las elaboradas ficciones de su propia creación. En términos más incisivos, este proyecto ha sido condenado por alienante en su naturaleza misma y opresivamente jerárquico, como procedimiento intelectualmente autoritario que produjo un empobrecimiento existencial y cultural y que, en última instancia, condujo a la dominación tecnocrática de la naturaleza y a la dominación sociopolítica de los otros. La compulsión dominante en la mentalidad occidental por imponer alguna forma de razón totalizante –teológica, científica, económica– a todos los aspectos de la vida no sólo ha sido acusada de engañarse a sí misma, sino también de ser destructiva.

Acicateado por estos factores y otros con ellos relacionados, el pensamiento crítico posmoderno estimuló un vigoroso rechazo de todo el «canon» intelectual de Occidente, que durante tanto tiempo había sido definido y privilegiado por una elite más o menos exclusivamente masculina, blanca y europea. Las verdades heredadas con relación al «hombre», la «razón», la «civilización» y el «progreso» han sido denunciadas como intelectual y moralmente en bancarrota. Bajo el manto de los valores occidentales se han cometido demasiados pecados. Hoy se lanzan miradas desencantadas hacia la larga historia occidental de expansionismo y explotación despiadados: rapacidad de las elites desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos, sistemático medrar a expensas de los demás, colonialismo e imperialismo, esclavitud y genocidio, antisemitismo, opresión de las mujeres, la gente de color, las minorías, los homosexuales, las clases trabajadoras y los pobres, destrucción de sociedades indígenas en todo el mundo, arrogante insensibilidad para con otras tradiciones y valores culturales, cruel abuso de otras formas de vida, devastación ciega de prácticamente todo el planeta.

En este contexto cultural radicalmente transformado, el mundo académico contemporáneo se ha preocupado cada vez más por la deconstrucción crítica de los supuestos tradicionales a través de diversas modalidades de análisis que en parte se superponían unas a otras: sociológicas y políticas, históricas y

psicológicas, lingüísticas y literarias. Todos los textos, cualquiera que sea su categoría, se analizan con una aguda sensibilidad por las estrategias retóricas y funciones políticas a las que sirven. El *ethos* intelectual subyacente radica en desmontar estructuras establecidas, desinflar pretensiones, refutar creencias, desenmascarar apariencias; en resumen, una «hermenéutica de la sospecha» al estilo de Marx, Nietzsche y Freud. En este sentido, el posmodernismo es «un movimiento antinómico que supone una vasta tarea de destrucción en la mentalidad occidental [...] deconstrucción, descentración, desaparición, diseminación, desmitificación, discontinuidad, *différence*, dispersión, etc. Tales términos [...] expresan una obsesión epistemológica con fragmentos o fracturas, y un correspondiente compromiso ideológico con las minorías en política, sexo y lengua. De acuerdo con la *épistème* de la deconstrucción, pensar bien, sentir bien, actuar bien, leer bien, equivale a rechazar la tiranía de totalidades; en cualquier empresa humana, la totalización es potencialmente totalitaria».[8] La pretensión de cualquier forma de omnisciencia (filosófica, religiosa o científica) debe ser abandonada. Es imposible sostener grandes teorías y visiones universales sin producir falsificaciones empíricas y autoritarismo intelectual. Afirmar verdades generales es imponer un dogma espurio al caos de los fenómenos. El respeto por la contingencia y la discontinuidad limita el conocimiento a lo local y lo específico. Toda pretendida visión de conjunto y con coherencia interna es, en el mejor de los casos, una mera ficción provisionalmente útil que enmascara el caos y, en el peor, una ficción opresiva que enmascara relaciones de poder, violencia y subordinación.

Para hablar con propiedad, no hay «cosmovisión posmoderna», ni siquiera como posibilidad. El paradigma posmoderno, por su naturaleza misma, es subversivo de todos los paradigmas, pues en su núcleo es consciente de la realidad como ser a la vez múltiple, local, temporal y sin fundamento demostrable. La situación que John Dewey reconocía a principios del siglo XX –«la desesperación de toda perspectiva y actitud integradas [es] la característica intelectual más importante de la época actual»– se entronizó como esencia de la visión posmoderna, como, por ejemplo, en la definición que da Jean-

François Lyotard de lo posmoderno: «Incredulidad respecto de las metanarrativas».

Aquí, paradójicamente, podemos reconocer algo de la antigua confianza del pensamiento moderno en la superioridad de su propia perspectiva. Pero con la diferencia de que, mientras que la convicción que el pensamiento moderno tenía de su superioridad derivaba de su conciencia de poseer, en sentido absoluto, más conocimiento que sus predecesores, el sentido de superioridad del pensamiento posmoderno deriva de su especial conciencia de la pequeñez del conocimiento al que es posible aspirar. Sin embargo, precisamente en virtud de esa relativizante autoconciencia crítica, se reconoce que un rechazo casi nihilista de todas y cada una de las formas de «totalización» y «metanarrativa» (esto es, de toda aspiración a la unidad intelectual, a la totalidad y a la coherencia de conjunto) es, en sí mismo, una posición que no escapa al cuestionamiento y, en última instancia, no tiene más justificación de sus propios principios que la que tiene cualquiera de las diversas visiones metafísicas contra las cuales se ha definido el pensamiento posmoderno. Esta posición presupone, por sí misma, una metanarrativa, y quizá más sutil que otras, pero al fin y al cabo no menos sometida a la crítica deconstructiva. En sus propios términos, la afirmación de la relatividad histórica y la dependencia cultural-lingüística de toda verdad y de todo conocimiento debe considerarse reflejo de una mera perspectiva local y temporal más, sin necesaria universalidad ni valor extrahistórico. Todo podría cambiar mañana. Implícitamente, el único absoluto posmoderno es la conciencia crítica, que, al deconstruirlo todo, parece obligada por su propia lógica a deconstruirse también a sí misma. De ahí la inestable paradoja que impregna a la mente posmoderna.

Pero si bien en ocasiones la mente posmoderna se ha sentido inclinada a un relativismo dogmático y a un escepticismo compulsivamente fragmentario, y si bien el *ethos* cultural que la ha acompañado ha degenerado a veces en cínico distanciamiento y en pastiche sin vida, no cabe duda de que las características más significativas de la mayor parte de la situación intelectual posmoderna –pluralismo, complejidad y ambigüe-

dad– son precisamente las características necesarias del posible surgimiento de una forma fundamentalmente nueva de visión intelectual, capaz de preservar, y a la vez trascender, el estado actual de extraordinaria diferenciación. En la política de la *Weltanschauung* contemporánea no prevalece ninguna perspectiva –ni la religiosa ni la científica ni la filosófica–, lo cual ha estimulado una flexibilidad y un mestizaje intelectual casi sin precedentes, que se refleja en el difundido llamamiento al «diálogo» abierto entre diferentes enfoques, diferentes vocabularios, diferentes paradigmas culturales.

Contemplada en su totalidad, difícilmente se podría exagerar la fluidez extrema y la multiplicidad de la escena contemporánea. El espíritu posmoderno no sólo es un torbellino de diversidades sin resolver, sino que prácticamente todo elemento importante del pasado intelectual de Occidente está presente y activo en una u otra forma, contribuyendo a la vitalidad y confusión del *Zeitgeist* contemporáneo. Con el cuestionamiento de tantas afirmaciones establecidas con anterioridad, son pocas, si acaso alguna, las críticas a priori todavía posibles, y muchas las perspectivas del pasado que han resurgido con renovada pertinencia. De ahí que todas las generalizaciones acerca del pensamiento posmoderno deban matizarse mediante un reconocimiento de la presencia continua o el reciente resurgimiento de la mayor parte de sus principales predecesores, es decir, de los temas de todos los capítulos anteriores de este libro. Diversas formas vitales de la sensibilidad moderna, de la mentalidad científica, del romanticismo y de la Ilustración, del sincretismo renacentista, del protestantismo, del catolicismo, del judaísmo (todas ellas en distintos estadios de su desarrollo y de su interpretación ecuménica) continúan ejerciendo una notable influencia. Incluso los elementos de la tradición cultural occidental que se remontan a la era helenística y a la Grecia clásica (filosofía platónica y presocrática, hermetismo, mitología, religiones místicas) han resurgido para desempeñar nuevos papeles en la escena intelectual de nuestras ideas. Además, a todas ellas se han unido, y a todas han afectado, multitud de perspectivas culturales de fuera de Occidente, como las tradiciones místicas del budismo y el hinduismo, pero también las corrientes

culturales *underground* del propio Occidente, como el gnosticismo y las principales tradiciones esotéricas, y las perspectivas indígenas y arcaicas anteriores a la civilización occidental, como las tradiciones espirituales del neolítico europeo y de los nativos americanos.

Naturalmente, el papel cultural e intelectual de la religión se ha visto drásticamente afectado por los desarrollos secularizantes y pluralistas de la Edad Moderna, pero mientras que en la mayor parte de las cuestiones la influencia de la religión institucionalizada ha seguido declinando, la sensibilidad religiosa parece haberse revitalizado gracias a las circunstancias intelectuales renovadamente ambiguas de la era posmoderna. La religión contemporánea también se ha visto revitalizada por su propia pluralidad al encontrar nuevas formas de expresión y nuevas fuentes de inspiración e iluminación que van del misticismo oriental y la exploración psicodélica a la teología de la liberación y la espiritualidad ecofeminista. Aun cuando el ascenso del individualismo secular y la declinación de la creencia religiosa tradicional pueda haber precipitado una amplia anomia espiritual, es evidente que, para muchos, estos mismos desarrollos terminaron por estimular nuevas formas de orientación religiosa y una mayor autonomía espiritual. En cantidad siempre creciente, los individuos no sólo se sintieron obligados, sino también libres para elaborar por sí mismos su relación con las condiciones últimas de la existencia humana, abrevando para ello en un abanico mucho más amplio de fuentes espirituales. El colapso posmoderno del significado, por tanto, fue contrarrestado por una conciencia emergente de la responsabilidad y la capacidad individual para la innovación creadora y la autotransformación en su respuesta existencial y espiritual a la vida. Siguiendo las sugerencias implícitas en Nietzsche, la «muerte de Dios» había comenzado a ser asimilada y «reconcebida» como un desarrollo religioso positivo, pues permitía el surgimiento de una experiencia más auténtica de lo sagrado, un sentido más amplio de la deidad. En el plano intelectual, ya no se tiende a concebir la religión de manera reductiva como creencia, psicológica o culturalmente determinada, en realidades inexistentes, ni a explicarla como un accidente de la biología, sino a reconocer en ella una

actividad humana fundamental en la cual toda sociedad y todo individuo interpretan simbólicamente la naturaleza última del ser y se comprometen con ella.

En cuanto a la ciencia, aun cuando ya no goce de la misma soberanía que poseyera durante la Edad Moderna, se sigue confiando en ella por el poder práctico sin parangón de sus concepciones y el penetrante rigor de su método. Puesto que las aspiraciones anteriores de la ciencia moderna al conocimiento fueron relativizadas tanto por la filosofía de la ciencia como por las consecuencias concretas del progreso científico y tecnológico, esa confianza ya no es acrítica, sino que en estas nuevas circunstancias la ciencia parece ser libre de explorar enfoques nuevos y menos restrictivos a fin de comprender el mundo. Quienes todavía se adhieren a una «cosmovisión científica» pretendidamente unificada y evidente de tipo moderno parecen no haber sido capaces de asimilar el gran desafío intelectual de la época; por eso, en la era posmoderna reciben el mismo juicio que en la era moderna dedicaba la ciencia a la persona ingenuamente religiosa. En casi todas las disciplinas contemporáneas se reconoce que la prodigiosa complejidad, sutileza y multivalencia de la realidad trasciende con mucho el alcance de cualquier enfoque intelectual, y que tan sólo una actitud abierta y comprometida con la interacción de muchas perspectivas puede hacer frente a los extraordinarios desafíos de la era posmoderna. Pero la ciencia contemporánea ha ido tomando cada vez más conciencia de sí misma y se ha hecho cada vez más autocrítica, menos proclive al cientificismo ingenuo y más lúcida respecto de sus propias limitaciones epistemológicas y existenciales. La ciencia contemporánea tampoco es una excepción, pues ha dado lugar a una cantidad de interpretaciones radicalmente divergentes del mundo, muchas de las cuales difieren marcadamente de lo que en otros tiempos había sido la visión científica convencional.

Estas perspectivas tienen en común el imperativo de repensar y reformular la relación humana con la naturaleza, imperativo que recibió impulso del creciente reconocimiento de que la concepción mecanicista y objetivista que la ciencia moderna tenía de la naturaleza no sólo era limitada, sino fun-

damentalmente errónea. Las principales intervenciones teóricas, como la «ecología de la mente» de Bateson, la teoría del orden implicado de Bohm, la teoría de la causación formativa de Sheldrake, la teoría de la transposición genética de McClintock, la teoría Gaia de Lovelock, la teoría de las estructuras disipativas y el orden por fluctuación de Prigogine, la teoría del caos de Lorenz y Feigenbaum, y el teorema de la no-localidad de Bell, señalan nuevas posibilidades para una concepción científica menos reduccionista del mundo. La observación metodológica de Evelyn Fox Keller según la cual el científico es capaz de una identificación empática con el objeto que trata de comprender refleja una reorientación similar del pensamiento científico. Además, muchos de estos desarrollos internos a la comunidad científica se han visto reforzados, y a menudo estimulados, por el resurgimiento de un interés muy difundido por diversas concepciones arcaicas y místicas de la naturaleza, cuya impresionante sofisticación es objeto de un reconocimiento creciente.

Otro desarrollo crucial que estimuló estas tendencias integradoras en el medio intelectual posmoderno fue el replanteamiento epistemológico de la naturaleza de la imaginación, que se realizó en diversos frentes (filosofía de la ciencia, sociología, antropología, estudios religiosos) y que tal vez recibiera su máximo impulso de la obra de Jung y de las intuiciones epistemológicas de la psicología profunda posjungiana. La imaginación ya no se concibe en simple oposición a la percepción y a la razón; por el contrario, se considera que la percepción y la razón están siempre influidas por la imaginación. Con esta conciencia del papel mediador fundamental de la imaginación en la experiencia humana, se otorgó mayor importancia al poder y la complejidad del inconsciente, al tiempo que se profundizaba en la naturaleza de los modelos y significados arquetípicos. El reconocimiento del filósofo posmoderno de la naturaleza intrínsecamente metafórica de los enunciados filosóficos y científicos (Feyerabend, Barbour, Rorty) se afirmó y se expuso de un modo más preciso en conexión con la penetración del psicólogo posmoderno en las categorías arquetípicas del inconsciente que condicionan y estructuran la experiencia y el conocimiento humanos (Jung,

Hillman). El antiguo problema filosófico de los universales, parcialmente iluminado por el concepto de «parecidos de familia» de Wittgenstein (la idea de que lo que parece rasgo común definitivo y compartido por todos los casos individuales cubiertos por una sola palabra general comprende a menudo todo un abanico de semejanzas y de relaciones indefinidas que se superponen unas con otras), adquirió nueva inteligibilidad gracias a la comprensión de los arquetipos que ofrecía la psicología profunda. Desde este punto de vista, se considera a los arquetipos como intrínsecamente ambiguos y multivalentes, dinámicos, maleables y sujetos a diversas inflexiones culturales e individuales, lo cual plantea también otro modo de concebir la coherencia formal y la universalidad.

Una posición intelectual particularmente típica y desafiante que ha surgido de los desarrollos modernos y posmodernos es la que, al reconocer tanto una autonomía esencial en el ser humano como una radical plasticidad en la naturaleza de la realidad, comienza por afirmar que la realidad tiende a desplegarse en respuesta al marco simbólico particular y al conjunto de supuestos que emplea cada individuo y cada sociedad. Son tales la complejidad y la diversidad intrínsecas del fondo de datos que la mente humana tiene a su disposición, que en él pueden apoyarse de modo admisible múltiples concepciones diferentes de la naturaleza última de la realidad. El ser humano, por tanto, debe elegir entre una multiplicidad de opciones potencialmente viables, y cualquiera que sea su elección ésta afectará simultáneamente a la naturaleza de la realidad y al sujeto que realiza la opción. Desde este punto de vista, aunque hay en el mundo y en la mente muchas estructuras definidoras que se resisten o que fuerzan de diversas maneras al pensamiento y la actividad humanos, existe también un nivel fundamental en el que el mundo tiende a ratificar la visión que a él se dirige y a abrirse de acuerdo con ella. El mundo que el ser humano trata de conocer y de rehacer es, en cierto sentido, producido proyectivamente por el marco de referencia con el que se aborda.

Esta posición pone el acento en la inmensa responsabilidad inherente a la situación humana, y también en su inmensa potencialidad. Puesto que la evidencia puede aducirse e inter-

pretarse como corroboración de una serie prácticamente ilimitada de cosmovisiones, el reto al que el hombre debe responder radica en adoptar la cosmovisión o conjunto de perspectivas que produzca las consecuencias más valiosas, las que más ayuden a mejorar la calidad de la vida. La «crisis humana» se ve aquí como la aventura humana: el desafío de ser, *in potentia*, un ente radicalmente autodefinido, no en el contexto de la caja sin salida del existencialista secular, que suponía inconscientemente límites metafísicos a priori, sino en un universo auténticamente abierto. Puesto que la comprensión humana no está inequívocamente obligada por los datos a adoptar una u otra posición metafísica, de ello se sigue un elemento irreductible de elección humana. Así entran en la ecuación epistemológica, además del rigor intelectual y el contexto sociocultural, otros factores como la voluntad, la imaginación, la fe, la esperanza y la empatía. Cuanto más complejamente conscientes y exentos de compulsión ideológica sean el individuo y la sociedad, tanto más libre será la elección de mundos y más profunda su participación en la realidad creadora. Esta afirmación de la autonomía para definirse a sí mismo y esta libertad epistemológica del ser humano tienen un fondo histórico que se remonta por lo menos al Renacimiento y la *Oratio* de Pico della Mirandola, y que reaparece en diferentes formas en las ideas de Emerson y Nietzsche, William James y Rudolf Steiner, entre otros, pero que ha recibido nuevo apoyo y ha ampliado sus dimensiones gracias a un extenso espectro de desarrollos intelectuales contemporáneos, de la filosofía de la ciencia a la sociología de la religión.

Más en general, tanto en filosofía como en religión o ciencia se criticó y se rechazó con intensidad creciente la literalidad unívoca que tendía a caracterizar la mentalidad moderna, que fue reemplazada por una valoración mayor de la naturaleza multidimensional de la realidad, la índole multifacética del espíritu humano y la naturaleza polivalente y simbólicamente mediatizada del conocimiento y la experiencia humanos. Con ello se fue afirmando también la sensación de que la disolución posmoderna de todos los supuestos y categorías del pasado podía permitir el surgimiento de perspectivas completamente nuevas de reintegración conceptual y existencial,

con la posibilidad de vocabularios interpretativos más ricos y coherencias narrativas más profundas. Bajo el impacto combinado de los notables cambios y revisiones que habían tenido lugar en prácticamente todas las disciplinas contemporáneas, el cisma moderno fundamental entre ciencia y religión quedaba cada vez más minado. Al hilo de estos desarrollos, ha vuelto a emerger con renovado vigor el proyecto original del romanticismo, esto es, la reconciliación de sujeto y objeto, humano y natural, espíritu y materia, consciente e inconsciente, intelecto y alma.

De esta manera, se pueden percibir dos impulsos antitéticos en la situación intelectual contemporánea: uno que presiona por una deconstrucción y un desenmascaramiento radicales (del conocimiento, las creencias y las cosmovisiones) y otro que presiona por una integración y una reconciliación también radicales. Que estos impulsos operan el uno sobre el otro resulta evidente desde distintos ángulos, pero también, y de modo más sutil, se puede verlos cooperando en calidad de tendencias polarizadas pero complementarias. No hay otro campo en que esta tensión dinámica y este juego entre la deconstrucción y la integración se manifieste con mayor evidencia que en la obra de las mujeres inspiradas en el feminismo. Carolyn Merchant, Evelyn Fox Keller y otras historiadoras de la ciencia han analizado la influencia que ejercieron en la concepción científica moderna las estrategias y metáforas genéricamente distorsionadas que daban soporte a una concepción patriarcal de la naturaleza (como objeto femenino pasivo y sin inteligencia al que hay que penetrar, controlar, dominar y explotar). Paula Treichler, Francine Wattman Frank, Susan Wolfe y otras lingüistas han explorado meticulosamente las complejas relaciones entre lenguaje, sexo y sociedad, y han mostrado la multiplicidad de vías por las que las mujeres han sido despreciadas o excluidas en los códigos implícitos de las convenciones lingüísticas. Fecundos enfoques han surgido de la obra de Rosemary Ruether, Mary Daly, Beatrice Bruteau, Joan Chamberlain Engelsman y Elaine Pagels en los estudios religiosos; de Marija Gimbutas en arqueología; de Carol Gilligan en psicología moral y del desarrollo; de Jean Baker Miller y Nancy Chodorow en psicoanálisis; de

Stephanie de Voogd y Barbara Eckman en epistemología, y de una multitud de estudiosas feministas en historia, antropología, sociología, economía, ecología, ética, estética, teoría literaria y crítica cultural.

Considerados en su conjunto, la perspectiva y el impulso del feminismo tal vez hayan producido los análisis más vigorosos, sutiles y radicalmente críticos de los supuestos intelectuales y culturales convencionales de toda la producción intelectual contemporánea. Ninguna disciplina académica o área de la experiencia humana quedó al margen del examen feminista del modo en que se crean y preservan los significados, del talante selectivo con que se interpreta la evidencia y se moldea la teoría en un movimiento circular de mutuo reforzamiento, de cómo determinadas estrategias retóricas y particulares estilos de comportamiento sustentaron la hegemonía masculina, de cómo las voces de las mujeres permanecieron desoídas a lo largo de siglos de dominación social e intelectual masculina, de cómo los supuestos masculinos acerca de la realidad, el conocimiento, la naturaleza, la sociedad y lo divino tuvieron consecuencias profundamente problemáticas. Tales análisis ayudaron, a su vez, a iluminar modelos y estructuras paralelos de dominación que marcaron la experiencia de otros pueblos y otras formas de vida oprimidas. Dado el contexto en que surgió, el impulso intelectual feminista se vio forzado a afirmarse con un espíritu necesariamente crítico, que a menudo presentó un carácter polémico y polarizador; sin embargo, precisamente como resultado de esa crítica, se deconstruyeron y reconcibieron categorías que, establecidas muchísimo tiempo atrás, habían sustentando las oposiciones y las dualidades tradicionales (entre varón y mujer, entre sujeto y objeto, entre lo humano y lo natural, entre cuerpo y espíritu, entre el yo y el otro), lo que permitió a la conciencia contemporánea tomar en consideración perspectivas alternativas menos dicotomizadas que no eran posibles en los marcos interpretativos anteriores. En ciertos aspectos, las implicaciones intelectuales y sociales de los análisis feministas son tan fundamentales que el pensamiento contemporáneo sólo ahora comienza a percatarse de su significado.

De esta manera, y en muchos frentes, la insistencia de la mente posmoderna sobre el pluralismo de la verdad y su superación de estructuras y fundamentos del pasado ha comenzado a abrir un amplio abanico de imprevistas posibilidades para abordar los problemas intelectuales y espirituales que durante tanto tiempo habían ocupado y confundido al pensamiento moderno. La era posmoderna es una era sin consenso sobre la naturaleza de la realidad, pero cuenta con la bendición de una riqueza de perspectivas sin precedentes con las que abordar los grandes problemas a los que se enfrenta.

Con todo, el medio intelectual contemporáneo está lleno de tensión, irresolución y perplejidad. Los beneficios prácticos de este pluralismo se ven una y otra vez contrarrestados por las obcecadas disyunciones conceptuales. A pesar de la frecuente coherencia en la finalidad, es muy poca la cohesión real, muy escasos en apariencia los medios a través de los cuales pudiera surgir una visión cultural compartida, nulas las perspectivas unificadoras convincentes o suficientemente generales como para satisfacer la floreciente diversidad de necesidades y aspiraciones intelectuales. «En el siglo XX nada está de acuerdo con nada» (Gertrude Stein). Prevalece un caos de interpretaciones válidas, pero aparentemente incompatibles, sin solución a la vista. Sin duda, semejante contexto pone menos inconvenientes al libre juego de la creatividad intelectual que la existencia de un paradigma cultural monolítico. Pero la fragmentación y la incoherencia no están exentas de consecuencias inhibitorias. La cultura padece psicológica y prácticamente la anomia filosófica que la invade. En ausencia de toda visión cultural viable y acogedora, los antiguos supuestos se mantienen vigentes a trancas y barrancas y proporcionan un programa cada vez más inoperable y peligroso al pensamiento y la actividad humanos.

Ante una situación intelectual tan diferenciada y problemática, los individuos reflexivos emprenden la tarea de desarrollar un conjunto flexible de premisas y perspectivas que no reduzcan ni eliminen la complejidad y la multiplicidad de las realidades humanas, pero que, a pesar de ello, puedan servir también para mediar, integrar y clarificar. El desafío dialéctico que muchos experimentan consiste en desarrollar una visión

cultural imbuida de una cierta profundidad o universalidad intrínseca que, aunque sin imponer ningún límite a priori a la gama posible de interpretaciones legítimas, aporte de alguna manera auténtica y fructífera coherencia a partir de la fragmentación presente, y suministre también un terreno fértil de perspectivas y posibilidades para el futuro. Sin embargo, dada la naturaleza de la actual situación, esa tarea intelectual parece ser ciclópea, pues, cual Ulises, tiene que tensar el enorme arco de opuestos y luego lanzar una flecha a través de una multiplicidad aparentemente imposible de blancos.

El interrogante intelectual de nuestro tiempo reside en saber si el estado actual de profunda irresolución metafísica y epistemológica continuará indefinidamente, adoptando, tal vez, formas más viables o más radicalmente desorientadoras a medida que pasen los años y las décadas; si es realmente el preludio entrópico de algún tipo de desenlace apocalíptico de la historia, o si representa una transición histórica a otra era que traerá una nueva forma de civilización y una nueva cosmovisión con principios e ideales fundamentalmente distintos de los que han impulsado el mundo moderno en su dramática trayectoria.

HACIA UN MUNDO NUEVO

Turning and turning in the widening gyre
The falcon cannot hear the falconer;
Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world.
[...]
Surely some revelation is at hand.

William Butler Yeats
«The Second Coming»

(«Girando y girando en la espiral cada vez más amplia / el halcón no puede oír al halconero; / las cosas se separan; el centro no se sostiene; / sobre el mundo se ha soltado la pura anarquía. / [...] Al alcance de la mano hay, seguro, una revelación.»)

Cuando el siglo XX se acercaba a su final, se percibía en muchos niveles una sensación de urgencia, como si en verdad se estuviera aproximando el término de una gran era geológica. Era un momento de intensa expectación, de esfuerzo, de esperanza y de incertidumbre. Muchos sentían que la gran fuerza determinante de la realidad era el misterioso proceso mismo de la historia, que parecía precipitarse en una desintegración masiva de todas las estructuras y fundamentos, en un triunfo del flujo heraclíteo. Toynbee escribió hacia el final de su vida:

> El hombre de hoy en día acaba de percatarse de que la historia se ha ido acelerando a un ritmo cada vez más veloz. La generación actual ha sido consciente de este incremento de la aceleración en el término de su propia vida; y el progreso en el conocimiento que el hombre ha adquirido de su pasado ha desvelado, retrospectivamente, que la aceleración comenzó hace unos 30.000 años [...] y que ha dado luego «grandes saltos adelante» con la invención de la agricultura, con la aurora de la civilización y con el progresivo dominio (en los dos últimos siglos) de fuerzas físicas titánicas de naturaleza inanimada. Hoy se siente, y se teme, la aproximación del clímax que los profetas previeron intuitivamente como un acontecimiento futuro. Hoy, su inminencia no es un artículo de fe; es un dato de observación y de experiencia.[9]

En la dramática serie de pronunciamientos de algunos de los mayores pensadores y visionarios de Occidente en relación con un inminente cambio en los tiempos, puede advertirse un poderoso *crescendo*. Nietzsche, en quien «el nihilismo se hizo consciente por vez primera» (Camus) y que previó el cataclismo que habría de apoderarse de la civilización europea en el siglo XX, percibió en sí mismo la crisis histórica que terminaría por producirse cuando el pensamiento moderno tomara conciencia de su destrucción del mundo metafísico, de la «muerte de Dios»:

> ¿Qué hacíamos cuando desatamos a esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos alejamos de todos los soles? ¿No nos estamos hundiendo continua-

mente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba o un abajo? ¿No vagamos acaso extraviados como en una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del espacio vacío? ¿No hace cada vez más frío? ¿No cae continuamente la noche sobre nosotros?[10]

Y también el gran sociólogo Max Weber, que observó las inexorables consecuencias del desencantamiento del mundo por parte del pensamiento moderno, percibió el abismal vacío de relativismo que dejaba la disolución de las cosmovisiones tradicionales que se operó en la modernidad, y advirtió que la razón moderna, en la cual la Ilustración había depositado todas sus esperanzas de libertad y progreso para el hombre, pero que no podía justificar en sus propios términos valores universales que guiaran la vida humana, había creado, de hecho, una jaula de hierro de racionalidad burocrática que impregnaba todos los aspectos de la existencia moderna:

Nadie sabe quién vivirá en esa jaula en el futuro, si al final de este tremendo desarrollo surgirán profetas completamente nuevos, si se producirá un gran renacimiento de viejas ideas y antiguos ideales, o si sólo quedará la petrificación mecanizada, adornada con una suerte de convulsivo engreimiento. Pues de la última fase de este desarrollo cultural podría muy bien decirse: «Especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón; esta nulidad imagina que ha alcanzado un nivel de civilización que jamás antes se había logrado».[11]

«Sólo un dios puede salvarnos», dijo Heidegger al final de su vida. Y Jung, también al final de la suya, comparando su época con el comienzo de la era cristiana, dos mil años antes, escribió:

[Un] talante de destrucción y renovación universal [...] ha dejado su marca en nuestro tiempo. Este talante se hace sentir por doquier, política, social y filosóficamente. Vivimos en lo que los griegos llamaron «kairós» (el momento adecuado) para una «metamorfosis de los dioses», de los principios y símbolos fundamentales. Esta peculiaridad de nuestra época, que por cierto no es de nuestra elección consciente, es la expresión del hombre inconsciente que lleva-

mos dentro y que está cambiando. Las generaciones futuras tendrán que tomar en cuenta esta importante transformación siempre que la humanidad no se destruya a sí misma con el poder de su propia tecnología y de su propia ciencia [...]. Tanto es lo que se halla en juego y tanto lo que depende de la constitución psicológica del hombre moderno [...]. ¿Sabe el individuo que será él, precisamente él, quien decida?[12]

Nuestro momento histórico es en verdad un movimiento muy significativo. Como civilización y como especie hemos llegado a una hora decisiva, con el futuro del espíritu humano y el futuro del planeta en juego. Nunca hicieron tanta falta como ahora la osadía, la profundidad y la claridad de visión. Sin embargo, tal vez sea justamente esta necesidad la que haga nacer en nosotros el valor y la imaginación que precisamos. Dejemos al Zaratustra de Nietzsche la última palabra de esta epopeya aún sin acabar:

Y cómo podría soportar ser hombre, si el hombre no fuera también poeta y descifrador de enigmas y [...] una senda hacia nuevos amaneceres.

EPÍLOGO

Tal vez estemos contemplando los comienzos de la reintegración de nuestra cultura, una nueva posibilidad de la unidad de la conciencia. Si así fuera, ello no ocurrirá sobre la base de una nueva ortodoxia religiosa ni científica, sino que la nueva integración se fundará en el rechazo de toda concepción unívoca de la realidad, de toda identificación de una interpretación de la realidad con la realidad misma. Reconocerá la multiplicidad del espíritu humano y la constante necesidad de traducción recíproca entre distintos vocabularios científicos e imaginativos. Reconocerá la proclividad humana a instalarse cómodamente en una única interpretación literal del mundo y, por tanto, la necesidad de estar siempre dispuestos a renacer en un nuevo cielo y en una nueva tierra. Reconocerá que, después de todo, tanto en la cultura científica como en la religiosa, no tenemos otra cosa que símbolos, pero que hay una enorme diferencia entre la letra muerta y el mundo vivo.

Robert Bellah
Más allá de la creencia

Quisiera presentar en estas páginas finales un marco interdisciplinar que pueda ayudar a profundizar en nuestra comprensión de la historia extraordinaria que acabamos de expo-

ner. Y quisiera también compartir con el lector, a modo de conclusión, unas pocas reflexiones sobre hacia dónde nos encaminamos como cultura. Comencemos con una breve visión panorámica del marco de referencia de nuestra actual situación intelectual.*

EL DOBLE VÍNCULO POSCOPERNICANO

En sentido estricto, la revolución copernicana puede entenderse simplemente como un cambio de paradigma en la astronomía y la cosmología modernas, iniciado por Copérnico, consolidado por Kepler y Galileo y completado por Newton. Sin embargo, la revolución copernicana también podría entenderse en un sentido mucho más amplio y rico en significado, pues cuando Copérnico reconoció que la Tierra no era el centro fijo y absoluto del universo y reconoció, lo que no es menos importante, que el movimiento de los cielos podía explicarse en términos del movimiento del observador, produjo lo que tal vez constituyó la intuición central del pensamiento moderno. El cambio copernicano de perspectiva puede considerarse una metáfora fundamental de todo el mundo moderno: la profunda demolición de la comprensión ingenua; el reconocimiento crítico de que la condición aparente del mundo objetivo estaba determinada inconscientemente por la condición del sujeto; la consecuente liberación del vientre cósmico de la Antigüedad y la Edad Media; el desplazamiento radical del ser humano a una posición relativa y periférica en un universo vastísimo e impersonal, y el consiguiente desencantamiento del mundo natural. En este sentido más amplio, como acontecimiento que no sólo tuvo lugar en la astronomía y las ciencias sino también en filosofía y religión y en la psique humana colectiva, se puede considerar la revolución copernicana como constitutiva del cambio histórico

* Un análisis más amplio de la situación y perspectivas de la cultura contemporánea se hallará en Richard Tarnas, *Cosmos y Psique* (Atalanta, 2008), especialmente en la primera parte, «La transformación del cosmos». (*N. del E.*)

por antonomasia que marca el ingreso en la era moderna. Fue un acontecimiento primordial, destructor de un mundo y constitutivo de otro mundo.

En filosofía y en epistemología, este sentido más amplio de la revolución copernicana se pone de manifiesto en la dramática serie de progresos intelectuales que comienza con Descartes y culmina con Kant. Se ha dicho que Descartes y Kant son igualmente imprescindibles en el desarrollo del pensamiento moderno, y creo que así es. En efecto, fue Descartes el primero que aprehendió y expresó plenamente la experiencia del yo autónomo emergente como fundamentalmente distinto y separado del mundo exterior objetivo que trata de comprender y dominar. Descartes «despertó en un universo copernicano»:[1] después de Copérnico, la humanidad estaba sola en el universo, con su lugar cósmico irreversiblemente relativizado. Descartes partió de este punto y expresó en términos filosóficos la consecuencia experiencial de ese nuevo contexto cosmológico, que comienza con una posición de duda fundamental respecto del mundo y termina en el *cogito*. Al hacerlo puso en movimiento una serie de acontecimientos filosóficos que llevaron de Locke a Berkeley y Hume para culminar en Kant, y que terminarían provocando una gran crisis epistemológica. En este sentido, Descartes fue el punto medio decisivo entre Copérnico y Kant, entre la revolución copernicana en cosmología y la revolución copernicana en epistemología.

Pues si, en algún sentido, la mente humana era fundamentalmente distinta y diferente del mundo exterior, y si su propia experiencia era la única realidad a la que tenía acceso, el mundo que la mente aprehendía sólo era, en última instancia, la interpretación mental del mundo. El conocimiento humano de la realidad habría de ser ya para siempre incomensurable con su meta, pues no había ninguna garantía de que alguna vez la mente humana pudiera reflejar adecuadamente un mundo con el que mantenía una conexión tan indirecta y mediata. En cambio, todo lo que esa mente podía percibir y juzgar estaría determinado en alguna medida por su propio carácter, por sus propias estructuras subjetivas. La mente sólo podía tener experiencia de fenómenos, no de cosas en sí; de

apariencias, no de una realidad independiente. En el universo moderno, la mente humana estaba sola.

De este modo, Kant, al construir sobre la base de sus predecesores empiristas, extrajo las consecuencias epistemológicas del *cogito* cartesiano. Por supuesto que Kant propuso principios cognitivos, estructuras subjetivas que él consideraba absolutas (las formas a priori de la sensibilidad y las categorías a priori del entendimiento) sobre la base de las aparentes certezas de la física newtoniana. No obstante, una vez pasado el tiempo, lo que perduró de Kant no fue precisamente el aspecto específico de la solución que expuso, sino más bien el profundo problema que dejó planteado. En efecto, Kant había llamado la atención sobre el hecho decisivo de que todo conocimiento humano es interpretativo. La mente humana no puede aspirar a un conocimiento que, como un espejo, refleje de modo directo el mundo, pues el objeto del que tiene experiencia ya ha sido estructurado por la propia organización interna del sujeto. El ser humano no conoce el mundo-en-sí, sino el mundo-tal-como-lo-representa-la-mente-humana. De esta manera, la escisión ontológica cartesiana se hizo más absoluta y terminó por ser desplazada por la escisión epistemológica kantiana. El abismo entre sujeto y objeto era insalvable de un modo seguro. De la premisa cartesiana deriva el resultado kantiano.

En la evolución posterior del pensamiento moderno, cada uno de estos cambios fundamentales, que aquí asocio simbólicamente a las figuras de Copérnico, Descartes y Kant, han sido sostenidos, extendidos y apurados hasta sus últimas consecuencias. Fue así como el radical desplazamiento copernicano del centro cósmico que sufrió el ser humano se vio enfáticamente reforzado e intensificado por la relativización darwiniana del ser humano en el flujo de la evolución, ya no ordenado divinamente, ya no absoluto ni seguro, ya no la culminación de la creación, el hijo preferido del universo, sino tan sólo una más de sus especies efímeras. Inserto en el cosmos inmensamente expandido de la astronomía moderna, el ser humano, otrora noble centro del cosmos, revolotea sin rumbo, convertido ahora en un habitante insignificante de un pequeño planeta que gira alrededor de una estrella como

cualquier otra en el borde de una galaxia entre miles de millones, en un universo indiferente y, en última instancia, hostil.

De la misma manera, la escisión cartesiana entre sujeto humano, personal y consciente, por un lado, y universo material, impersonal e inconsciente, por otro, fue sistemáticamente ratificada y aun profundizada por la larga serie de desarrollos científicos posteriores, desde la física de Newton hasta la cosmología contemporánea del *big bang*, los agujeros negros, los quarks, las partículas W y Z y las grandes teorías unificadas. El mundo que mostró la ciencia moderna fue un mundo sin finalidad espiritual, opaco, regido por el azar y la necesidad, sin significado intrínseco. El alma humana no se sentía cómoda en el cosmos moderno; el alma puede solazarse con su poesía y su música, su metafísica y su religión privadas, pero estas cosas no encuentran fundamento sólido en el universo empírico.

Y lo mismo sucede con el tercer elemento de esta trinidad moderna de alienación, la gran escisión establecida por Kant, donde vemos, además, el eje alrededor del cual se produce el cambio de lo moderno a lo posmoderno. En efecto, la afirmación kantiana de la ordenación subjetiva de la realidad que realiza la mente humana y, por tanto, la naturaleza relativa y sin fundamento del conocimiento humano, se extendió y profundizó debido a una multitud de desarrollos posteriores, desde la antropología, la lingüística, la sociología del conocimiento y la física cuántica a la psicología cognitiva, la neurofisiología, la semiótica y la filosofía de la ciencia; desde Marx, Nietzsche, Weber y Freud a Heisenberg, Wittgenstein, Kuhn y Foucault. El consenso es decisivo: el mundo, en cierto sentido esencial, es un constructo. El conocimiento humano es radicalmente interpretativo. No hay hechos independientes de la perspectiva con que se los percibe. Todo acto de percepción y de cognición es contingente, mediato, situado, contextual, y está impregnado de teoría. El lenguaje humano no puede establecer su fundamento en una realidad independiente. El significado lo produce la mente y no se lo puede suponer inherente al objeto, al mundo más allá de la mente, pues sin una previa saturación de aquél por la naturaleza de ésta es

imposible entrar en contacto con ese mundo. Ni siquiera su mera existencia puede postularse con certeza. Lo que prevalece es la incertidumbre radical, pues al fin y al cabo, en una medida indeterminable, lo que conocemos y aquello de lo que tenemos experiencia no es otra cosa que una proyección.

Así las cosas, el extrañamiento cosmológico de la conciencia moderna que se inició con Copérnico y el extrañamiento ontológico que comenzó con Descartes fueron completados por el extrañamiento epistemológico iniciado con Kant: una triple prisión de la alienación moderna, cuyas ramas se refuerzan mutuamente.

Quisiera destacar aquí la sorprendente semejanza entre este estado de cosas y la famosa descripción de Gregory Bateson de la condición de «doble vínculo»: la situación intolerablemente problemática en la que exigencias mutuamente contradictorias llevan a una persona a la esquizofrenia.[2] Según la formulación de Bateson, para constituir una situación de doble vínculo entre un niño y una madre «esquizofrenogénica» son necesarias cuatro premisas básicas: 1) La relación del niño con la madre es una relación de dependencia vital, por lo cual es decisivo para el niño evaluar adecuadamente las comunicaciones provenientes de la madre. 2) El niño recibe de la madre información contradictoria e incompatible en diferentes niveles; por ejemplo, su comunicación verbal explícita es negada de raíz por la «metacomunicación», esto es, el contexto no verbal en el que se transmite el mensaje (así la madre que, con la mirada hostil y el cuerpo rígido, dice a su hijo: «Cariño, tú sabes cuánto te quiero»); es inevitable la sensación de incoherencia entre ambos conjuntos de señales. 3) No se da al niño ninguna oportunidad de dirigir a su madre preguntas que puedan esclarecer la comunicación o resolver la contradicción. Y 4) el niño no puede abandonar el terreno, es decir, la relación. Bateson descubrió que en tales circunstancias el niño se ve forzado a distorsionar su percepción tanto de la realidad exterior como de la interior, con graves consecuencias psicopatológicas.

Ahora bien, si en estas cuatro premisas reemplazamos madre por *mundo* y niño por *ser humano*, tenemos el corazón mismo del doble vínculo de la modernidad: 1) La relación del

ser humano con el mundo es una relación de dependencia vital, por lo cual es decisivo para el ser humano evaluar adecuadamente la naturaleza de ese mundo. 2) La mente humana recibe información contradictoria e incompatible acerca de su situación respecto del mundo, de modo que su sensación psicológica y espiritual interior de las cosas es incoherente con la metacomunicación científica. 3) Epistemológicamente, la mente humana no puede comunicarse directamente con el mundo. Y 4) existencialmente el ser humano no puede abandonar el terreno.

Las diferencias entre el doble vínculo de índole psiquiátrica que propuso Bateson y la condición existencial moderna son más de grado que de tipo; la condición moderna es un doble vínculo fundamental y de extraordinario alcance, cuyo peso resulta menos inmediato sencillamente a causa de su universalidad. Tenemos el dilema poscopernicano de ser habitantes periféricos e insignificantes del vasto cosmos; tenemos el dilema poscartesiano de ser un sujeto personal, consciente, con propósito, que se enfrenta a un universo inconsciente, sin finalidad e impersonal; y ambos en combinación con el dilema poskantiano de la imposibilidad de encontrar un medio por el cual el sujeto humano tenga acceso al conocimiento del universo en su esencia misma. Hemos evolucionado a partir de una realidad, en la que estamos inmersos y que nos define, radicalmente ajena a nosotros mismos y con la que además nunca podremos entrar en contacto cognitivo directo.

Este doble vínculo de la conciencia moderna ha sido reconocido de una u otra forma al menos desde Pascal: «El silencio eterno de los espacios infinitos me aterra». Nuestras predisposiciones psicológicas y espirituales están absurdamente en desacuerdo con el mundo que nos ha revelado el método científico. Es como si de nuestra situación existencial recibiéramos dos mensajes: por un lado, esforzarse, lanzarse en busca de significado y plena realización espiritual; pero, por otro, saber que el universo, de cuya sustancia derivamos, es completamente indiferente a esa búsqueda, sin alma y de efectos anonadantes. Somos estimulados y al mismo tiempo aplastados. Pues, aunque sea inexplicable y absurdo, el cosmos es inhumano, nosotros no. La situación es profundamente ininteligible.

Si seguimos el diagnóstico de Bateson y lo aplicamos a la más amplia condición moderna, no debiera sorprendernos los tipos de respuesta que la psique moderna ha dado a esta situación a medida que intenta escapar a las contradicciones inherentes al doble vínculo. Tanto la realidad interior como la exterior tienden a distorsionarse: se reprimen y se niegan los sentimientos interiores, como en el caso de la apatía y de la ofuscación psíquica, o se los exagera en compensación, como en el narcisismo y el egocentrismo; o se produce el sometimiento servil al mundo exterior como única realidad, o bien se lo objetiva y explota de un modo agresivo. También existe la estrategia de la fuga, a través de diversas formas de escapismo: el consumo económico compulsivo, la absorción en los medios de comunicación masivos, el esnobismo, los cultos, las ideologías, el fervor nacionalista, el alcoholismo, la drogadicción. Cuando los mecanismos de evasión no pueden sostenerse, surge la ansiedad, la paranoia, la hostilidad crónica, el sentimiento de victimización desamparada, una tendencia a sospechar de todos los significados, un impulso a la negación de sí mismo, un sentido de falta de propósito y de absurdo, un sentimiento de irresoluble contradicción interna, una fragmentación de la conciencia. Y en el punto extremo, las reacciones abiertamente patológicas del esquizofrénico: violencia autodestructiva, estados alucinatorios, amnesia masiva, catatonia, automatización, manía, nihilismo. El mundo moderno conoce cada una de estas reacciones y sus diversas combinaciones y manifestaciones, y su vida social y política está notablemente determinada por ellas.

Tampoco debería sorprender que la filosofía del siglo XX se encuentre en la condición en que hoy la vemos. Sin duda la filosofía moderna ha dado algunas respuestas intelectuales valientes a la situación poscopernicana, pero a lo que más se asemeja la filosofía que ha dominado abrumadoramente nuestro siglo y nuestras universidades es a un individuo obsesivo que, sentado en su cama, se ata y desata repetidamente los cordones de los zapatos porque nunca acaba de hacerlo bien, mientras Sócrates, Hegel y Tomás de Aquino ya han llegado a la cima de la montaña, donde respiran el estimulante aire alpino y desde donde contemplan nuevos e inesperados paisajes.

Pero hay un aspecto decisivo en que la situación moderna no se identifica con el doble vínculo de la psiquiatría: el hecho de que el ser humano moderno no ha sido simplemente un niño desamparado, sino que se ha comprometido activamente con el mundo y ha perseguido una estrategia y un modo de actividad específicos, esto es, un proyecto prometeico de autoliberación y control de la naturaleza. La mente moderna ha exigido un tipo específico de interpretación del mundo: su método científico ha requerido explicaciones concretamente predictivas de los fenómenos y, en consecuencia, impersonales, mecanicistas o estructurales. Para cumplir sus fines, estas explicaciones del universo han sido sistemáticamente «expurgadas» de toda cualidad espiritual y humana. Naturalmente, no podemos estar seguros de que el mundo es en realidad tal como estas explicaciones sugieren. Sólo podemos estar seguros de que el mundo es, en alguna medida, *susceptible* a este tipo de interpretación. La visión de Kant es un arma de doble filo. Aunque por un lado parece colocar el mundo más allá del alcance de la mente humana, por otro reconoce que con el mundo impersonal y sin alma, propio del conocimiento científico moderno, no se acaba necesariamente la historia. Más bien, sólo se trata de un tipo de historia que durante los tres últimos siglos el pensamiento occidental ha considerado intelectualmente válido. En palabras de Ernest Gellner: «El mérito de Kant consistió en advertir que esta compulsión [a la explicación mecanicista impersonal] está en nosotros, no en las cosas». Y «el de Weber, en advertir que lo sometido a esta compulsión es un tipo de mentalidad específica de un momento histórico, no de la mente humana como tal».[3]

De ahí que una parte decisiva del doble vínculo de la modernidad no sea hermética. En el caso presentado por Bateson de la madre esquizofrenogénica y su hijo, la primera tiene prácticamente todas las cartas en la mano, pues ejerce el control unilateral de la comunicación. Pero la lección de Kant estriba en que el problema de la comunicación, esto es, el problema del conocimiento humano del mundo, debe enfocarse primero como si se centrara en la mente humana, no en el mundo como tal. En consecuencia, es históricamente posible que la mente humana tenga más cartas que las que ha jugado

hasta ahora. Lo fundamental de la dificultad moderna es de índole epistemológica, y es precisamente aquí donde debemos buscar una salida.

CONOCIMIENTO E INCONSCIENTE

Cuando en el siglo XIX Nietzsche dijo que no hay hechos, sino sólo interpretaciones, resumía el legado de la filosofía crítica del siglo XVIII y, al mismo tiempo, apuntaba a la tarea y la promesa de la psicología profunda del siglo XX. Hacía ya mucho tiempo que se desarrollaba en el pensamiento occidental la idea de que una parte inconsciente de la psique ejerce una influencia decisiva sobre la percepción, la cognición y el comportamiento humanos, pero fue Freud quien la llevó al primer plano del interés intelectual moderno. En el despliegue de la revolución copernicana, Freud desempeñó un papel múltiple. Por un lado, como él mismo dijo en un famoso pasaje de su *Introducción al psicoanálisis*, éste representó la tercera herida grave que se infirió al orgullo ingenuo y el amor propio del hombre. La primera había sido la teoría heliocéntrica de Copérnico; la segunda, la teoría de la evolución de Darwin. En efecto, el psicoanálisis no sólo reveló que la Tierra no es el centro del universo ni el hombre el foco privilegiado de la creación, sino que la mente y el yo humanos, junto al preciado sentido humano de ser un yo racional consciente, sólo son un desarrollo reciente y precario del ello primordial y no son en absoluto dueños de sí mismos. Con su histórica visión de los determinantes inconscientes de la experiencia humana, Freud se instaló directamente en el linaje copernicano del pensamiento moderno, que relativizaba cada vez más el rango del ser humano. Y, una vez más, al igual que Copérnico y que Kant, pero en un nivel completamente distinto, Freud indujo al reconocimiento fundamental de que la realidad aparente del mundo objetivo estaba inconscientemente determinada por la condición del sujeto.

Pero la visión de Freud también fue un arma de doble filo, y en un sentido nada despreciable Freud representó el punto decisivo de inflexión en la trayectoria moderna, pues el des-

cubrimiento del inconsciente colapsó los viejos límites de la interpretación. Como ya habían observado Descartes y los empiristas británicos poscartesianos, en definitiva el dato primario de la experiencia humana es la experiencia humana misma, y no el mundo material ni las transformaciones sensoriales de ese mundo, y con el psicoanálisis se dio comienzo a la exploración sistemática de la sede de toda experiencia y de toda cognición humana: la psique. De Descartes a Locke, Berkeley y Hume, y luego a Kant, los progresos de la epistemología moderna habían dependido de análisis extremadamente agudos del papel desempeñado por la mente humana en el acto de cognición. Con este trasfondo, y con los pasos siguientes de Schopenhauer, Nietzsche y otros, la tarea analítica emprendida por Freud era, en cierto sentido, ineludible. El imperativo psicológico moderno, la recuperación del inconsciente, coincidió precisamente con el imperativo epistemológico, el descubrimiento de los principios básicos de la organización mental.

Pero, aunque quien rompió el velo fue Freud, Jung fue quien sacó las consecuencias filosóficas críticas de los descubrimientos de la psicología profunda. En parte, esto se debió a que Jung era epistemológicamente más refinado que Freud, pues desde su juventud había estudiado atentamente a Kant y la filosofía crítica (incluso en la década de los treinta era un lector entendido de Karl Popper, lo que sorprende a muchos jungianos),[4] y en parte a que el temperamento intelectual de Jung estaba menos ligado que el de Freud al cientificismo del siglo XIX. Pero, por encima de todo, Jung tenía una experiencia más profunda en la que inspirarse y podía percibir el contexto más amplio en el que la psicología profunda operaba. Como solía decir Joseph Campbell, Freud pescaba sentado sobre una ballena y no se percataba de lo que tenía debajo. Pero, naturalmente, cualquiera de nosotros hace lo mismo, y todos necesitamos sucesores para superar nuestras limitaciones.

Así pues, fue Jung quien reconoció que la filosofía crítica era, para decirlo en sus palabras, «la madre de la psicología moderna».[5] Kant tenía razón cuando afirmaba que la experiencia humana no era atomista, como había pensado Hume, sino que estaba impregnada de estructuras a priori; sin embar-

go, la formulación que Kant hizo de tales estructuras, que reflejaba su completa fe en la física newtoniana, era por fuerza demasiado estrecha y simple. En cierto sentido, así como la concepción freudiana de la mente estaba limitada por sus presupuestos darwinianos, así también la concepción kantiana estuvo limitada por sus presupuestos newtonianos. Jung, bajo el impacto de experiencias mucho más poderosas y extensas de la psique humana, tanto propia como ajena, apuró hasta el final las perspectivas kantianas y freudianas y llegó a una especie de santo grial de la investigación interior: el descubrimiento de los arquetipos universales en todo su poder y su rica complejidad como estructuras determinantes fundamentales de la experiencia humana.

Freud había descubierto el complejo de Edipo, el ello y el superyó, Eros y Tánatos; había reconocido los instintos en términos esencialmente arquetípicos. Pero en coyunturas decisivas, sus presuposiciones reduccionistas limitaron drásticamente su perspectiva. Sin embargo, con Jung toda la polivalencia simbólica de los arquetipos cambió de emplazamiento, y el inconsciente personal de Freud, que comprendía fundamentalmente contenidos reprimidos, resultado de traumas biográficos y de la antipatía del yo a los instintos, se abría a un inmenso inconsciente colectivo arquetípicamente modelado, pero que ya no era resultado de la represión, sino fundamento primario de la psique. Con su progresivo desvelamiento y despliegue del inconsciente, la psicología profunda redefinía radicalmente el enigma epistemológico que Kant había planteado por vez primera, Freud había tratado tan limitada y, por así decirlo, inadvertidamente, y por fin Jung había desarrollado en un nivel más general y con mayor conciencia de lo que hacía.

Pero ¿cuál era la verdadera naturaleza de esos arquetipos, qué era ese inconsciente colectivo y cómo podía nada de esto afectar a la cosmovisión científica moderna? Aunque la perspectiva arquetípica de Jung enriquecía y profundizaba enormemente la comprensión moderna de la psique, en cierto modo también se la podía considerar como un mero refuerzo de la alienación epistemológica kantiana. Como Jung puso de relieve en repetidas ocasiones y durante muchos años en su leal estilo kantiano, el descubrimiento de los arquetipos fue conse-

cuencia de la investigación empírica de los fenómenos psicológicos y, por tanto, no tenía implicaciones metafísicas necesarias. El estudio de la mente producía el conocimiento de la mente y no del mundo más allá de ella. Los arquetipos así concebidos eran psicológicos y por ello, en cierto sentido, subjetivos. Lo mismo que las formas a priori y las categorías de Kant, también ellos estructuraban la experiencia humana y determinaban su carácter, pero no se podía decir que trascendieran la psique humana. Tal vez sólo fueran las lentes distorsionantes más fundamentales de las muchas que alejaban la mente humana del conocimiento genuino del mundo. Tal vez fuera únicamente el modelo más profundo de la proyección humana.

Pero, naturalmente, el pensamiento de Jung era muy complejo, y en el curso de su larguísima vida intelectual su concepción de los arquetipos sufrió una importante evolución. La visión convencional y más conocida de los arquetipos jungianos que se acaba de describir se basaba en los escritos del período medio del autor, cuando su pensamiento aún estaba dominado por los supuestos filosóficos cartesiano-kantianos relativos a la naturaleza de la psique y a su separación del mundo exterior. Pero en su obra posterior, Jung comenzó a acercarse a una concepción de los arquetipos como modelos autónomos de significado que parecían estructurantes e inherentes tanto a la psique como a la materia, disolviendo, por ello mismo, la dicotomía moderna de sujeto y objeto. Desde este punto de vista, los arquetipos eran más misteriosos que las categorías a priori, más ambiguos en su categoría ontológica, menos fácilmente limitados a una dimensión específica, más semejantes a los arquetipos de la concepción platónica y neoplatónica originaria. Algunos aspectos de esta evolución tardía de Jung han sido brillante y controvertidamente desarrollados por James Hillman y la psicología arquetipal, que ha elaborado una perspectiva jungiana «posmoderna» basada en el reconocimiento de la primacía de la psique y de la imaginación, así como en la irreductible realidad y potencia psíquica de los arquetipos, pero, a diferencia del último Jung, evitando en gran medida juicios metafísicos o teológicos a cambio de una plena aceptación de la psique en toda su inagotable y rica ambigüedad.

Desde el punto de vista epistemológico, el desarrollo de mayor significación en la historia reciente de la psicología profunda, y en verdad el avance más importante en este campo desde Freud y Jung, ha sido la obra de Stanislav Grof, que en las cuatro últimas décadas no sólo ha revolucionado la teoría psicodinámica, sino que ha tenido relevantes consecuencias en muchos otros campos, incluso en filosofía. Habrá muchos lectores familiarizados con la obra de Grof, pero para quienes no sea así presentaré un breve resumen.[6] Grof fue un psiquiatra de la escuela psicoanalítica y su marco de referencia no era jungiano, sino freudiano; no obstante, la inesperada conclusión de su obra fue la confirmación de la perspectiva arquetípica de Jung en un nuevo nivel y en una síntesis coherente con la perspectiva biológica y biográfica de Freud, aunque en un nivel mucho más profundo de la psique que el que había reconocido este último.

La base de los descubrimientos de Grof fue su observación de varios miles de sesiones psicoanalíticas, primero en Praga y luego en Maryland, con el National Institute of Mental Health, en el que los sujetos empleaban poderosas sustancias psicoactivas, en particular LSD, y luego una variedad de métodos terapéuticos muy enérgicos (sin sustancias psicoactivas) que servían como elementos catalizadores de procesos inconscientes. Grof halló que los sujetos de dichas sesiones tendían a realizar exploraciones cada vez más profundas del inconsciente, en el curso de las cuales emergía con notable coherencia una secuencia de experiencias de gran complejidad e intensidad, eje central de la vida psíquica del individuo. En las sesiones iniciales, los sujetos se remontaban de un modo característico a experiencias biográficas y traumas cada vez más lejanos: el complejo de Edipo, el control de esfínteres, la lactancia, las primeras experiencias infantiles, que en general resultaban comprensibles en el marco de los principios psicoanalíticos freudianos y parecían constituir algo así como una evidencia de laboratorio que confirmaba la corrección de las teorías de Freud. Pero después de revivir e integrar estos diversos complejos mnemónicos, los sujetos tendían, con notable regularidad, a remontarse más aún, hasta implicarse de un modo particularmente intenso con el proceso de su nacimiento biológico.

Aunque este proceso se experimentaba, del modo más explícito y detallado, en un nivel biológico, estaba también animado, o saturado, por una clara secuencia arquetípica de considerable poder numinoso. Los sujetos informaban de que las experiencias en este nivel poseían una intensidad y una universalidad que superaban con mucho lo que hasta entonces habían creído que era el límite experiencial de un ser humano individual. Esas experiencias se producían según un orden sumamente variable y se superponían unas a otras en formas complejísimas; pero Grof, por abstracción a partir de esta complejidad, distinguió una secuencia que iba de una condición inicial de unidad indiferenciada con el seno materno a una experiencia de repentina caída y separación de esa unidad orgánica primaria, una intensísima lucha de vida o muerte con el útero y el canal del parto que se contraían para culminar en una experiencia de total aniquilación. A esto le seguía casi de inmediato una experiencia súbita de inesperada liberación global, que se percibía característicamente no sólo como nacimiento físico, sino también como renacimiento espiritual, ambos misteriosamente fundidos.

Debería aclarar aquí que durante más de diez años viví en el Esalen Institute en Big Sur, California, donde fui director de programas y por donde, en el curso de esos años, pasó prácticamente toda forma concebible de terapia y transformación personal, importante o insignificante. En términos de eficacia terapéutica, la de Grof fue, con mucha diferencia, la más poderosa; no había comparación posible. Pero el precio era elevado: la experiencia del nacimiento se revivía en un contexto de profunda crisis existencial y espiritual, con gran zozobra física, contracción y presión insoportables, extremado estrechamiento de los horizontes mentales, una sensación de desesperanzada alienación y de carencia última de significado en la vida, un sentimiento de marchar de modo irremediable hacia la locura y, por fin, un destructivo encuentro con la muerte en que se perdía todo, tanto física y fisiológicamente como intelectual y espiritualmente. No obstante, una vez completada esta larga secuencia experiencial, por lo regular los sujetos aseguraban haber experimentado una repentina e inmensa expansión de horizontes, un cambio radical de pers-

pectiva sobre la naturaleza de la realidad, una sensación de súbito despertar, un sentimiento de nueva y fundamental conexión con el universo, todo ello acompañado de una profunda sensación de curación psicológica y de liberación espiritual. Más tarde, en éstas y en sucesivas sesiones, los sujetos informaron de haber tenido acceso a recuerdos de la vida intrauterina prenatal, que se presentaban típicamente en asociación con experiencias arquetípicas del paraíso, de unión mística con la naturaleza, con lo divino o con la Gran Diosa Madre, de disolución del yo en una unidad extática con el universo, de absorción en lo Uno trascendente y otras formas de experiencia mística de unificación. Freud denominó «sentimiento oceánico» a las insinuaciones de este nivel de experiencia que él había observado, pero para Freud semejante expresión sólo retrocedía a experiencias infantiles de unidad con la madre en contacto con el seno materno, durante la lactancia, versión ostensiblemente menos profunda de la indiferenciada conciencia primaria de la condición intrauterina.

En términos de psicoterapia, Grof encontró que la fuente más profunda de síntomas psicológicos y de sufrimiento se remontaba, más allá de los traumas y los acontecimientos biográficos de la infancia, a la experiencia del nacimiento mismo, íntimamente entretejida con el encuentro con la muerte. Cuando se resolvía satisfactoriamente, esta experiencia tendía a culminar en una repentina desaparición de problemas psicopatológicos antiguos e incluso de condiciones y síntomas que habían resultado completamente intratables con programas terapéuticos anteriores. Quisiera destacar que esta secuencia de experiencias «perinatales» (que rodean al nacimiento) se producía de modo característico en diversos niveles a la vez, pero que prácticamente siempre tenía un intenso componente somático. La catarsis física implícita en el revivir el trauma del nacimiento era muy poderosa y sugería con toda claridad la razón de la relativa ineficacia de la mayor parte de las formas psicoanalíticas de terapia, basadas sobre todo en el intercambio verbal y que, comparativamente, apenas parecían arañar la superficie. Las experiencias perinatales que hacían su aparición en el trabajo de Grof eran preverbales, celulares, elementales. Sólo se producían cuando se había superado la capaci-

dad de control del ego, ya fuera por medio del uso de una sustancia catalítica psicoactiva o una técnica terapéutica, ya por la fuerza espontánea del material inconsciente.

Sin embargo, estas experiencias también eran de naturaleza profundamente arquetípica. En verdad, el encuentro con esta secuencia perinatal creó en los sujetos la sensación de que la naturaleza misma, incluso el cuerpo humano, eran el depositario y receptáculo de lo arquetípico, que los procesos de la naturaleza eran procesos arquetípicos, visión a la que se habían aproximado tanto Freud como Jung, pero desde puntos de vista distintos. En cierto sentido, la obra de Grof proporcionó un fundamento biológico más explícito a los arquetipos jungianos, a la vez que un fundamento arquetípico a los instintos freudianos. El encuentro con el nacimiento y la muerte en esta secuencia parecía representar un tipo de transducción entre dimensiones, un eje que vinculaba lo biológico con lo arquetípico, lo freudiano con lo jungiano, lo biográfico con lo colectivo, lo personal con lo transpersonal, el cuerpo con el espíritu. Retrospectivamente, la evolución del psicoanálisis puede verse como una progresiva presión hacia atrás de la perspectiva biográfico-biológica freudiana, hacia períodos siempre anteriores de la vida individual, hasta llegar al encuentro con el nacimiento mismo, culminando en una decidida negación del reduccionismo freudiano ortodoxo y abriendo la concepción psicoanalítica a una ontología radicalmente más compleja y expandida de la experiencia humana. El resultado es una comprensión de la psique que, de la misma manera que la secuencia perinatal, es irreductiblemente multidimensional.

Se podría analizar aquí una multitud de implicaciones de la obra de Grof: relativas a las raíces del machismo en el temor inconsciente a los cuerpos femeninos que paren; relativas a las raíces del complejo de Edipo en la lucha mucho más primaria y fundamental contra el carácter aparentemente punitivo de las contracciones uterinas y del canal del parto para alcanzar una unión con el vientre materno, fuente de alimentación; relativas a las raíces de la importancia específica del encuentro con la muerte; relativas a las raíces de condiciones psicopatológicas específicas tales como depresión, fobias, neurosis ob-

sesiva, desórdenes sexuales, sadomasoquismo, manía, suicidio, adicción, diversos estados psicóticos, así como desórdenes psicológicos colectivos tales como el impulso a la guerra y el totalitarismo. Se podría analizar la síntesis magníficamente esclarecedora a que llega la obra de Grof en teoría psicodinámica, al reunir no sólo a Freud y Jung, sino también a Reich, Rank, Adler, Ferenczi, Klein, Fairbairn, Winnicott, Erikson, Maslow, Perls y Laing. Sin embargo, lo que aquí nos interesa no es el aspecto psicoterapéutico sino el filosófico; en efecto, el área perinatal, a la vez que constituía el umbral decisivo de la transformación terapéutica, demostraba ser el área central en torno a la cual giran los principales problemas intelectuales y filosóficos. De ahí que limite esta exposición a las consecuencias e implicaciones específicas que la obra de Grof tiene en nuestra actual situación epistemológica.

En este contexto, resultan pertinentes determinadas generalizaciones a partir de la evidencia clínica.

En primer lugar, la secuencia arquetípica de los fenómenos perinatales desde el vientre materno y el canal del parto hasta el nacimiento fue experimentada, por encima de todo, como una poderosa *dialéctica* restauradora de la unidad inicial en un nuevo nivel en el que se preservaba la plena realización de la trayectoria total. Esta dialéctica pasaba de un estado inicial de unidad indiferenciada a un estado problemático de constricción, conflicto y contradicción, con un sentido concomitante de separación, dualidad y alienación, y finalmente pasaba por una fase de completa aniquilación hacia una inesperada liberación redentora que, al mismo tiempo, superaba y consumaba plenamente el estado alienado intermedio.

En segundo lugar, a menudo esta dialéctica arquetípica era experimentada, al mismo tiempo, en un nivel individual y, muchas veces de modo poderoso, en un nivel colectivo, de manera que el movimiento de la unidad primordial hacia la resolución liberadora a través de la alienación se experimentaba en términos de la evolución de toda una cultura, por ejemplo, de la humanidad como un todo (el *Homo sapiens* nace de la naturaleza de la misma manera que el individuo nace de la madre). Aquí lo personal y lo transpersonal estaban igualmente presentes, inextricablemente fundidos, de modo que la

ontogenia no sólo recapitulaba la filogenia, sino que en cierto sentido se abría en ella.

Y en tercer lugar, esta dialéctica arquetípica fue experimentada o registrada en diversas dimensiones (física, psicológica, intelectual y espiritual), a menudo en más de una por vez, y a veces en todas simultáneamente en compleja combinación. Como ha enfatizado Grof, la evidencia clínica no sugiere que esta secuencia perinatal deba considerarse simplemente reducible al trauma del nacimiento, sino que más bien parece que el proceso biológico del nacimiento es él mismo expresión de un proceso arquetípico más amplio, subyacente al proceso arquetípico y que puede manifestarse en muchas dimensiones. Veamos:

- En términos *físicos*, la secuencia perinatal se vivía como gestación y nacimiento biológicos; partía de la unión simbiótica con el seno materno, fuente de alimento omniabarcadora, pasaba por un crecimiento gradual de complejidad e individualización en la matriz y culminaba en un encuentro con el útero en contracción, el canal del parto y, finalmente, el parto.

- En términos *psicológicos*, la experiencia era la de un movimiento que iba de una condición inicial de indiferenciada conciencia pre-egoica a un estado de creciente individualización y separación entre el yo y el mundo, creciente alienación existencial y, finalmente, una experiencia de muerte del yo, seguida del renacimiento psicológico; muchas veces, esto se asociaba de manera muy compleja con la experiencia biográfica de pasar del vientre de la infancia al encuentro con la muerte a través del trabajo de la vida y la contracción del envejecimiento.

- En el nivel *religioso*, esta secuencia experiencial adoptaba una gran variedad de formas, pero la que se presentó con mayor frecuencia fue el trayecto simbólico judeocristiano desde el Jardín primordial, pasando por la Caída, el exilio en la separación de la divinidad, el mundo de sufrimiento y mortalidad, seguido de la crucifixión redentora y la resurrección, que traía consigo la reunión de lo divino y lo humano. En un nivel individual, la experiencia de esta secuencia perinatal parecía esencialmente idéntica a la iniciación de muerte-renacimiento de las antiguas religiones mistéricas.

- Finalmente, en el nivel *filosófico*, la experiencia era comprensible en lo que, en términos neoplatónico-hegeliano-nietzcheanos podría denominarse evolución dialéctica a partir de una Unidad primordial arquetípicamente estructurada, a través de una emanación en la materia con complejidad, multiplicidad e individualización crecientes, pasando por un estado de alienación absoluta (la muerte de Dios tanto en el sentido hegeliano como en el nietzscheano) seguido de una repentina y sorprendente *Aufhebung*, una síntesis y reunificación con el Ser autosubsistente que aniquila a la vez que completa la trayectoria individual.

Esta secuencia experiencial en muchos niveles resulta pertinente en un extraordinario abanico de problemas, pero en la situación intelectual contemporánea son particularmente interesantes sus implicaciones epistemológicas. En efecto, desde la perspectiva sugerida por esta evidencia, la dicotomía fundamental sujeto-objeto, que ha gobernado y definido la conciencia moderna (que ha *constituido* la conciencia moderna, que en general se ha asumido como absoluta y se ha dado por supuesta, sin análisis, como base de toda perspectiva y experiencia «realistas» del mundo), parece arraigada en una condición arquetípica específica y asociada al trauma sin resolver del nacimiento humano, en el que la conciencia original de unidad orgánica indiferenciada con la madre, la *participation mystique* con la naturaleza, maduró, se escindió y se perdió. Aquí, tanto en el nivel individual como en el colectivo, se puede ver la fuente del dualismo profundo de la mente moderna entre hombre y naturaleza, entre mente y materia, entre el yo y el otro, entre experiencia y realidad, la omnipresente sensación de un yo escindido irrevocablemente separado del mundo que lo rodea. He aquí la dolorosa separación del intemporal vientre de la naturaleza, que lo abarcaba todo, el desarrollo de la autoconciencia humana y la expulsión del Jardín, el ingreso en el tiempo, la historia y la materialidad, el desencantamiento del cosmos y la sensación de total inmersión en un mundo antitético de fuerzas impersonales. He aquí la experiencia del universo como fundamentalmente indiferente, hostil e inescrutable. He aquí la lucha compulsiva por la autoliberación respecto del poder de la naturaleza, por el con-

trol y el dominio de las fuerzas de la naturaleza, incluso por vengarse de la naturaleza. He aquí el miedo primario a perder el control y el dominio, tan arraigado en la conciencia, y el miedo a la muerte, compañía inevitable del surgimiento del yo individual a partir de su matriz colectiva. Pero, por encima de todo, he aquí la profunda sensación de escisión ontológica y epistemológica entre el yo y el mundo.

Esta sensación fundamental de separación se estructura en los principios interpretativos de la mente moderna. No es casual que el hombre que por vez primera formuló sistemáticamente el yo moderno escindido, el yo racional, fuera también el hombre que formuló sistemáticamente por primera vez el cosmos mecanicista de la revolución copernicana. Las categorías a priori y las premisas básicas de la ciencia moderna, con su supuesto de un mundo exterior independiente que debe ser investigado por una razón humana autónoma, con su insistencia en la explicación mecanicista impersonal, con su negación de cualidades espirituales en el cosmos, su rechazo de todo significado o finalidad intrínseca en la naturaleza, su exigencia de interpretación unívoca y literal de un mundo de meros hechos, aseguraron la construcción de una cosmovisión desencantada y alienante. Como escribe Hillman: «La evidencia que reunimos en apoyo de una hipótesis y la retórica que empleamos para argumentar a favor de ella son ya parte de la constelación arquetípica dentro de la cual nos hallamos [...]. La idea "objetiva" que encontramos en la organización de los datos es también la idea "subjetiva" por medio de la cual percibimos esos datos».[7]

Desde este punto de vista, los supuestos filosóficos cartesiano-kantianos que han gobernado la mente moderna y han modelado e impulsado el logro científico moderno reflejan una poderosa *Gestalt* arquetípica, un patrón experiencial que selectivamente filtra y configura la conciencia humana de tal modo que la realidad se percibe como opaca, literal, objetiva y ajena. El paradigma cartesiano-kantiano expresa y consolida un estado de conciencia en el que la experiencia de las cohesivas profundidades numinosas de la realidad ha desaparecido sistemáticamente, dejando un mundo desencantado y un yo aislado. Un mundo así es como una caja metafísica y

epistemológica, un sistema herméticamente cerrado que refleja la clausura contraída del proceso arquetípico del nacimiento. Es la elaborada formulación de un dominio arquetípico específico dentro del cual la conciencia humana es confinada como dentro de una burbuja solipsista.

La gran ironía que aquí se sugiere es que precisamente cuando el pensamiento moderno cree haberse purificado más cabalmente de toda proyección antropomórfica, cuando construye activamente el mundo como inconsciente, mecánico e impersonal, es precisamente cuando el mundo resulta ser más cabalmente, también, una construcción selectiva de la mente humana. La mente humana ha abstraído del conjunto toda inteligencia consciente, todo propósito y significado, ha proclamado que estas cosas le pertenecen en exclusiva y luego ha proyectado una máquina en el mundo. Como ha señalado Rupert Sheldrake, ésta es la última proyección antropomórfica: una máquina de fabricación humana, que en realidad nunca se encuentra en la naturaleza. Desde este punto de vista, lo que se ha proyectado en el mundo –o, para decirlo con mayor precisión, lo que se ha eliminado proyectivamente del mundo– es el propio e impersonal vacío espiritual de la mente moderna.

A la psicología profunda, esa tradición de asombrosa fertilidad fundada por Freud y Jung, le ha tocado el destino y la carga de mediar el acceso de la mente moderna a las fuerzas y realidades arquetípicas que, al disolver la cosmovisión dualista, vuelven a conectar al yo individual con el mundo. Considerando retrospectivamente las cosas, *tenía* que ser forzosamente la psicología profunda la que produjera conciencia de estas realidades en el pensamiento moderno: si era imposible reconocer el dominio de lo arquetípico en la filosofía, en la religión y en la ciencia de la alta cultura, tenía que resurgir del submundo de la psique. Como observó L. L. Whyte, la idea del inconsciente apareció por primera vez y desempeñó un papel cada vez más importante en la historia intelectual occidental inmediatamente después de Descartes, y entonces comenzó su lento ascenso hasta Freud. Y cuando al iniciarse el siglo XX Freud presentó al mundo su trabajo en *La interpretación de los sueños*, comenzó con ese gran epígrafe de Virgilio

que decía: «Si no puedo doblegar a los dioses en lo alto, sacudiré las regiones del infierno». La compensación era inevitable: si no se podía en lo alto, pues entonces desde abajo.

Por tanto, la condición moderna comienza como un movimiento prometeico hacia la libertad humana, hacia la autonomía respecto de la totalizante matriz de la naturaleza, hacia la individuación respecto de lo colectivo, pero poco a poco e inexorablemente la condición cartesiano-kantiana se convierte en un estado de aislamiento y absurdo existencial de índole kafkiano-beckettiana, esto es, un doble vínculo inaguantable que conduce a una suerte de frenesí deconstructivo. Una vez más, el doble vínculo existencial refleja estrictamente la situación infantil dentro de la madre parturienta: tras haber estado unido simbióticamente con el vientre nutricio, tras haber crecido y haberse desarrollado dentro de la matriz, tras haber sido el centro bienamado de un mundo que lo abarcaba todo y era todo él sostén, el sujeto (niño-hombre) está ahora alienado de ese mundo, es comprimido por ese vientre, sacudido, aplastado, asfixiado y expelido en un estado de extrema confusión y angustia, en una situación inexplicablemente incoherente de profunda intensidad traumática.

Sin embargo, e inesperadamente, la plena experiencia de este doble vínculo, de esta dialéctica entre, por un lado, la unidad primordial y, por otro, la labor de parto y la dicotomía sujeto-objeto, produce una tercera condición: la reunificación redentora del yo individualizado y la matriz universal. Así, el niño es parido y recibido en brazos por su madre, el héroe liberado asciende del submundo para regresar a su hogar después de su remota odisea. Lo individual y lo universal se reconcilian. El sufrimiento, la alienación y la muerte se entienden ahora como necesarias para el nacimiento, para la creación del yo: *O felix culpa*. Una situación otrora fundamentalmente ininteligible se reconoce ahora como elemento necesario en un contexto más amplio y de profunda inteligibilidad. La dialéctica se ha cumplido, la alienación se ha redimido. La ruptura respecto del Ser se ha sanado. Se redescubre el mundo en su encantamiento primordial. Se ha forjado el yo autónomo individual y ahora se ha reunido con el fundamento de su ser.

Todo esto sugiere que se ha apelado a otra perspectiva epistemológica más refinada y exhaustiva. Aunque la posición epistemológica cartesiano-kantiana haya sido el paradigma dominante del pensamiento moderno, no ha sido el único, pues casi al mismo tiempo que la Ilustración llegaba a su clímax filosófico con Kant, comenzaba a surgir una perspectiva epistemológica completamente distinta, perceptible primero en Goethe, con su estudio de las formas naturales, desarrollada en nuevas direcciones por Schiller, Schelling, Coleridge y Hegel, y expuesta sistemáticamente en el siglo pasado por Rudolf Steiner. Cada uno de estos pensadores dejó su huella en el desarrollo de esta perspectiva, pero todos tuvieron una convicción común: que la relación fundamental de la mente humana con el mundo no era dualista, sino participativa.

En lo esencial, esta concepción alternativa no se oponía a la epistemología kantiana, sino que la trascendía, subsumiéndola en una comprensión más amplia y sutil del conocimiento humano. La nueva concepción reconocía plenamente la validez de la visión crítica de Kant, según la cual todo conocimiento humano del mundo está determinado, en cierto sentido, por principios subjetivos; pero, en lugar de considerar que estos principios pertenecen al sujeto humano separado y, por tanto, carecen de fundamento en el mundo exterior, independiente del conocimiento humano, la concepción participativa sostiene que tales principios subjetivos son en realidad expresión del ser propio del mundo, y que la mente humana, en último término, es el órgano del propio proceso de autorrevelación del mundo. Desde este punto de vista, la realidad esencial de la naturaleza no está separada, encerrada y completa en sí misma, de modo que la mente humana pueda examinarla «objetivamente» y registrarla desde fuera. Al contrario, la verdad de la naturaleza sólo emerge y se despliega con la participación activa de la mente humana. La realidad de la naturaleza no es meramente fenoménica, pero tampoco independiente y objetiva; más bien es algo que accede al ser a través del acto humano mismo de cognición. La naturaleza se hace inteligible a sí misma a través de la mente humana.

Así las cosas, la naturaleza lo penetra todo, y la mente humana, en toda su plenitud, no es otra cosa que una expresión del ser esencial de la naturaleza. Y cuando la mente humana produce activamente desde dentro de sí los plenos poderes de una imaginación disciplinada y satura su observación empírica con intuiciones arquetípicas, sólo entonces hace su aparición la realidad más profunda del mundo. Por tanto, la cognición requiere una vida interior desarrollada. En su expresión más auténtica y profunda, la imaginación intelectual no proyecta meramente sus ideas en la naturaleza a partir de un rincón aislado de su cerebro. Por el contrario, la imaginación, desde dentro de sus propias profundidades, toma contacto directo con el proceso creador inherente a la naturaleza y da expresión consciente a la realidad de ésta tras descubrir este proceso dentro de sí misma. De ahí que la intuición imaginativa no sea una distorsión subjetiva, sino la consumación humana de esa plenitud esencial de la realidad que la percepción dualista había desgajado. La imaginación humana es parte de la verdad intrínseca del mundo; sin ella, en cierto sentido el mundo está incompleto. Las dos formas principales del dualismo epistemológico –la concepción precrítica convencional del conocimiento humano y la concepción crítica poskantiana– se oponen y sintetizan. Por un lado, la mente humana no sólo produce conceptos que «correspondan» a una realidad exterior; por el otro, tampoco «impone» simplemente su orden propio al mundo. Más bien al contrario, la verdad del mundo se descubre a sí misma en la mente humana y a través de ella.

Esta epistemología participativa, que, en diferentes formas, desarrollaron Goethe, Hegel, Steiner y otros, puede entenderse no como un regreso a una ingenua *participation mystique*, sino como una síntesis dialéctica de la larga evolución a partir de la conciencia indiferenciada primordial y a través de la alienación dualista. Incorpora la comprensión posmoderna del conocimiento y, sin embargo, la trasciende. El carácter interpretativo y constructivo del conocimiento humano se da íntegramente por sentado, pero la relación íntima, interpenetrante y omnipresente de la naturaleza con el ser humano y la mente humana permite superar por completo la consecuencia

kantiana de la alienación epistemológica. El espíritu humano no se limita a prescribir el orden fenoménico de la naturaleza; por el contrario, el espíritu de la naturaleza produce su propio orden a través de la mente humana cuando ésta emplea todo su equipo de facultades: intelectuales, volitivas, emocionales, sensoriales e imaginativas. En este conocimiento, la mente humana «vive en» la actividad creadora de la naturaleza. El mundo expresa su significado a través de la conciencia humana. Por tanto, es posible reconocer la raíz misma del lenguaje humano en una realidad más profunda, reflejo del significado, en constante despliegue, del universo. A través del intelecto humano en toda su individualidad, contingencia y lucha personal, el contenido de pensamiento del mundo, siempre en evolución, alcanza su formulación consciente. Sí, el conocimiento del mundo se estructura gracias a la contribución subjetiva de la mente; pero esta contribución es teleológicamente convocada por el universo en aras de su autorrevelación. El pensamiento humano no refleja ni puede reflejar como un espejo una verdad objetiva predeterminada del mundo; antes al contrario, la verdad del mundo accede a la existencia cuando nace en la mente humana. Del mismo modo que en una fase determinada de su desarrollo la planta produce la flor, así también el universo produce nuevas fases del conocimiento humano. Y, tal como lo destacó Hegel, la evolución del conocimiento humano es la evolución de la autorrevelación del mundo.

Naturalmente, esta perspectiva sugiere que el paradigma cartesiano-kantiano y, por tanto, el doble vínculo epistemológicamente forzoso de la conciencia moderna, no es absoluto. Pero si adoptamos esta epistemología participativa y la combinamos con el descubrimiento de Grof de la secuencia perinatal y su subyacente dialéctica arquetípica, nos encontramos con una conclusión más sorprendente: que el paradigma cartesiano-kantiano, y toda la trayectoria de alienación que ha seguido el pensamiento moderno, no fue simplemente un error, una desgraciada aberración humana, una mera manifestación de ceguera humana, sino reflejo de un proceso arquetípico más profundo impulsado por fuerzas que trascienden lo meramente humano. Desde este punto de vista, la poderosa

contracción de la visión que experimentó el pensamiento moderno fue una expresión auténtica del despliegue de la naturaleza, un proceso que se hizo efectivo a través del intelecto humano cada vez más autónomo y que alcanza hoy una fase suprema de transfiguración extraordinariamente crítica. A partir de esta perspectiva, la epistemología dualista derivada de Kant y de la Ilustración no es meramente el término opuesto a la epistemología participativa derivada de Goethe y el romanticismo, sino más bien un importante subconjunto de ella, una etapa necesaria en la evolución del pensamiento humano. Y si esto es verdad, podemos clarificar algunas paradojas filosóficas muy antiguas.

Me centraré aquí en un campo particularmente significativo. Gran parte de la obra más interesante de la epistemología contemporánea proviene de la filosofía de la ciencia y, sobre todo, de la de Popper, Kuhn y Feyerabend. No obstante, a pesar de esta obra, o tal vez justamente debido a ella, que ha revelado de tantas maneras la naturaleza relativa y radicalmente interpretativa del conocimiento científico, los filósofos de la ciencia han quedado atrapados en dos dilemas fundamentales: uno, heredado de Popper; el otro, de Kuhn y Feyerabend.

Con Popper quedó brillantemente explicado el problema del conocimiento científico que habían dejado planteado Hume y Kant. Para Popper, como para el pensamiento moderno, el hombre aborda el mundo como un extraño, pero un extraño que tiene sed de explicación, capacidad para inventar mitos, historias y teorías, y voluntad de someterlos a prueba. A veces, gracias al azar, el trabajo esforzado y muchos errores, se encuentra que un mito funciona. La teoría redime los fenómenos; es una conjetura afortunada. Y precisamente la grandeza de la ciencia reside en el hecho de que gracias a una combinación ocasionalmente afortunada de rigor y de invención, pueda descubrirse que una concepción puramente humana funciona en el mundo empírico, al menos temporalmente. Sin embargo, para Popper sigue vigente una corrosiva pregunta: ¿Cómo son posibles, al fin y al cabo, las conjeturas o los mitos afortunados? ¿Cómo adquiere la mente humana conocimiento auténtico si lo que se somete a prueba son sólo

mitos proyectados? ¿Por qué estos mitos funcionan? Si la mente humana no tiene acceso a una verdad segura a priori y si todas las observaciones están siempre saturadas de supuestos no confirmados acerca del mundo, ¿cómo podría esta mente concebir una teoría afortunada? Popper respondió a esta pregunta diciendo que, al fin y al cabo, todo es cuestión de «suerte», pero esta respuesta nunca satisfizo. En efecto, ¿por qué la imaginación de un *extraño* habría de ser capaz de concebir, inspirándose exclusivamente en sí misma, un mito que funcione tan espléndidamente en el mundo empírico como para que sobre él pudieran edificarse civilizaciones enteras (como sucedió con Newton)? ¿Cómo puede algo provenir de la nada?

Creo que este enigma sólo tiene una respuesta, sugerida por el marco epistemológico participativo antes expuesto, a saber: que las atrevidas conjeturas y mitos que la mente humana produce en su busca de conocimiento provienen, en última instancia, de algo mucho más profundo que una fuente puramente humana. Provienen del manantial de la naturaleza misma, del inconsciente universal que, a través de la mente y de la imaginación humanas produce su propia realidad en paulatino despliegue. Desde este punto de vista, las teorías de un Copérnico, un Newton o un Einstein no se deben simplemente a la buena suerte de un extraño, sino que son más bien reflejos de la afinidad radical de la mente humana con el cosmos. Reflejan el papel de eje que cumple la mente humana en cuanto vehículo del significado del universo en constante despliegue. Así pues, ni el escéptico posmoderno ni el filósofo partidario de las formas eternas tienen razón en la opinión, que comparten, de que el paradigma científico moderno carece, en última instancia, de toda fundamentación cósmica, pues ese paradigma forma parte, también él, de un proceso evolutivo más amplio.

Hoy podemos sugerir también una solución al problema fundamental heredado de Kuhn: el de explicar por qué, en la historia de la ciencia, se prefiere un paradigma a otro, puesto que, en última instancia, los paradigmas son inconmensurables y puesto que no se los puede comparar rigurosamente. Como señaló Kuhn, cada paradigma tiende a crear sus pro-

pios datos y su propia interpretación de esos datos, como resultado de lo cual cada paradigma se sostiene a sí mismo hasta el punto de que los científicos que operan en el marco de paradigmas diferentes parecen vivir en mundos completamente distintos. Aunque para una comunidad determinada de intérpretes científicos un paradigma parezca superior a otro, no hay manera de justificar esa superioridad si cada paradigma gobierna y satura su propia base de datos. No existe tampoco consenso alguno entre los científicos acerca de una medida de valor común –precisión conceptual, coherencia, amplitud, simplicidad, resistencia a la falsación, congruencia con teorías empleadas en otras especialidades o fertilidad en nuevas investigaciones– que pueda utilizarse como patrón universal de comparación. El valor que se considera más importante varía de una época científica a otra, de una disciplina a otra e incluso entre diferentes grupos de investigación. Entonces, ¿qué puede explicar el progreso del conocimiento científico si, al fin y al cabo, cada paradigma se basa selectivamente en diferentes modos de interpretación, en diferentes conjuntos de datos y en diferentes valores científicos?

La respuesta de Kuhn a este problema fue siempre que la última decisión reside en la comunidad científica del momento, que es la que proporciona las bases últimas de justificación. Sin embargo, esta respuesta parece socavar el fundamento mismo de la empresa científica (de lo que muchos científicos se han quejado), dejándola a merced de factores sociológicos y personales que distorsionan subjetivamente el juicio científico. Tal como el propio Kuhn ha demostrado, los científicos no suelen practicar el cuestionamiento fundamental relativo al paradigma vigente, ni contrastarlo con otras alternativas, y eso por diversas razones (pedagógicas, socioeconómicas, culturales, psicológicas) en su mayor parte inconscientes. Los científicos, como todo el mundo, están sujetos a creencias. Entonces, ¿qué explica en último término el discurrir de la ciencia de uno a otro paradigma? ¿Tiene la evolución del conocimiento científico algo que ver con la «verdad»? ¿O se trata de un mero producto de índole sociológica? Y más radicalmente, de acuerdo con la máxima de Paul Feyerabend, según la cual en la batalla de los paradigmas «todo vale»: ¿Por

qué, si todo vale, es preferible una cosa a otra? ¿Por qué se juzga superior un paradigma científico cualquiera? Si todo vale, ¿por qué hay algo que vale?

La respuesta que sugiero aquí es que en la historia de la ciencia un paradigma surge y se muestra superior, verdadero y válido precisamente cuando resuena armónicamente con el estado arquetípico presente de la psique colectiva en evolución. El paradigma que surge para explicar más datos y más importantes, parece más pertinente, más convincente y más atractivo porque se ha vuelto arquetípicamente adecuado a una cultura o individuo en un momento particular de su evolución. Y, básicamente, la dinámica de este desarrollo de arquetipos parece ser idéntica a la del proceso perinatal. La descripción que hace Kuhn de la dialéctica entre la ciencia normal y las principales revoluciones científicas guarda un sorprendente paralelismo con la dinámica perinatal descrita por Grof: la búsqueda de conocimiento siempre se produce en el marco de un paradigma determinado, en el seno de una matriz conceptual (un vientre que proporciona una estructura de nutrición intelectual, fomenta el desarrollo y estimula un crecimiento de complejidad y refinamiento incesantes), hasta que, poco a poco, se va sintiendo en dicha estructura una constricción, una limitación, una prisión, lo cual crea una tensión de contradicciones irresolubles que, finalmente, desembocan en una crisis abierta. Entonces hace su aparición algún inspirado genio prometeico agraciado con una nueva visión, que acaba dando al pensamiento científico una renovada sensación de estar cognitivamente conectado (reconectado) con el mundo: se produce una revolución intelectual, de la que nace un nuevo paradigma. Comprendemos así por qué tales genios tienen, en general, experiencia de su avance intelectual como de una iluminación profunda, una revelación del propio principio creativo de naturaleza divina, como cuando Newton exclamó a Dios: «¡Pienso Tus pensamientos después de Ti!». La mente humana sigue la senda arquetípica numinosa que se despliega desde su propio interior.

Es así como podemos comprender por qué un mismo paradigma, como el aristotélico y el newtoniano, se perciben en un momento como una liberación y en otro como una

constricción, una prisión. En efecto, el *nacimiento* de todo paradigma nuevo es también una *concepción* en una nueva matriz conceptual, que inicia nuevamente el proceso entero de gestación, crecimiento, crisis y revolución. Cada paradigma es una fase en una secuencia revolucionaria en constante despliegue, y cuando el paradigma ha cumplido su finalidad, cuando se ha desarrollado y explotado al máximo, pierde su halo divino, deja de estar libidinalmente cargado, se vuelve opresivo, limitante, opaco, algo a superar, mientras que el nuevo paradigma que surge se siente como el liberador nacimiento a un universo nuevo y de luminosa inteligibilidad. Fue así como, lentamente, fue perdiendo su sagrado atractivo el antiguo universo geocéntrico, de tanta resonancia simbólica, de Aristóteles, Ptolomeo y Dante, para convertirse en un problema lleno de contradicciones. En esta situación, cuando aparecen Copérnico y Kepler aquel sagrado atractivo se traslada al cosmos heliocéntrico. Y puesto que la evolución de los cambios de paradigma es más un proceso arquetípico que un mero proceso racional-empírico o sociológico, esta evolución se produce en la historia tanto desde dentro como desde fuera, tanto «subjetivamente» como «objetivamente». Cuando en la conciencia cultural cambia la *Gestalt* interior, hace su aparición una nueva evidencia empírica, se desentierran de repente escritos antiguos pertinentes, se formulan justificaciones epistemológicas adecuadas, tienen lugar cambios sociológicos que sirven de nuevo sostén, se dispone de nuevas tecnologías, se inventa el telescopio y éste cae de inmediato en manos de Galileo. A medida que de la mentalidad colectiva y, al mismo tiempo, del interior de muchas conciencias individuales, surgen nuevas predisposiciones psicológicas y supuestos metafísicos, unas y otros se ven acompañados y estimulados por el advenimiento sincrónico de nuevos datos, nuevos contextos sociales, nuevas metodologías, nuevas herramientas que completan la *Gestalt* arquetípica emergente.

Y lo mismo que sucede con la evolución de los paradigmas científicos sucede con todas las formas de pensamiento humano. La emergencia de un nuevo paradigma filosófico, ya sea el de Platón o el de Tomás de Aquino, el de Kant o el de Heidegger, nunca es pura y simplemente resultado de un pro-

greso en el razonamiento lógico a partir de los datos observados. Por el contrario, cada filosofía, cada perspectiva metafísica y cada epistemología refleja la emergencia de una *Gestalt* experiencial global que configura una u otra visión filosófica, que gobierna el razonamiento y las observaciones del filósofo y que, en último término, afecta todo el contexto cultural y sociológico dentro del cual la visión filosófica toma forma.

En efecto, la mera posibilidad de que aparezca una cosmovisión descansa en la dinámica arquetípica que subyace a la cultura más amplia. Así, la revolución copernicana que surgió durante el Renacimiento y la Reforma reflejaba perfectamente el momento arquetípico del nacimiento de la humanidad moderna del vientre cósmico-eclesiástico de la Antigüedad y el Medievo. Y en el otro extremo, la quiebra radical y masiva de tantas estructuras –culturales, filosóficas, científicas, religiosas, morales, artísticas, sociales, políticas, atómicas, ecológicas– que se produjo en el siglo XX sugiere la necesaria deconstrucción previa a un nuevo nacimiento. ¿Por qué es hoy evidente en el pensamiento occidental un impulso colectivo, muy extendido y en constante crecimiento, por formular una cosmovisión holística y participativa, visible prácticamente en todos los campos? La psique colectiva parece estar en una poderosa dinámica arquetípica en la que la mente moderna, por tanto tiempo alienada, rompe, gracias a las contracciones de su labor de parto, lo que Blake llamó «grilletes mentales» para redescubrir su íntima relación con la naturaleza y el cosmos más vasto.

Así podemos reconocer una multiplicidad de estas secuencias arquetípicas en cada revolución científica, en cada cambio de cosmovisión; sin embargo, tal vez también podamos reconocer una dialéctica arquetípica general en la evolución de la conciencia humana que comprenda todas estas secuencias más pequeñas, una metatrayectoria más larga que comience por la *participation mystique* primordial y, en cierto sentido, culmine ante nuestros ojos. Desde esta perspectiva, podemos entender mejor el gran viaje epistemológico de la mente occidental desde el nacimiento de la filosofía a partir de la conciencia mitológica en la antigua Grecia, pasando por la época clásica, la medieval y la moderna, hasta nuestra propia edad posmo-

derna: la extraordinaria sucesión de cosmovisiones, la secuencia dialéctica de transformaciones en la aprehensión que la mente humana tiene de la realidad, la misteriosa evolución del lenguaje, la cambiante relación de lo universal y lo particular, la separación entre concepto y percepto, el papel fundamental pero siempre cambiante de las Ideas platónicas, el surgimiento del dualismo y la trascendencia y, luego, el largo y gradual retiro de lo arquetípico en favor de lo concreto y lo individual, el movimiento constante del realismo idealista al empirismo y el nominalismo, la evolución decisiva del escolasticismo medieval, el impulso permanente a la inmanencia, el gradual «descenso del Logos» en tantos sentidos, la gradual potenciación del intelecto humano autónomo y el omnipresente impulso hacia la individuación y la encarnación.

Pero para hacer justicia a este complejo progreso epistemológico y a las otras grandes trayectorias dialécticas de la historia intelectual y espiritual de Occidente que la han acompañado en paralelo –la cosmológica, la psicológica, la religiosa, la existencial– habría que escribir otro libro. No obstante, quisiera concluir con un breve panorama de esta larga evolución histórica, aplicando ahora en gran escala las intuiciones y las perspectivas que hemos expuesto en el presente análisis.

INTEGRAR LOS OPUESTOS

Podrían hacerse muchas generalizaciones acerca de la historia del pensamiento occidental pero, hoy por hoy, tal vez lo que se presenta con evidencia más inmediata sea que, desde el principio hasta el final, se ha tratado de un fenómeno abrumadoramente masculino: Sócrates, Platón, Aristóteles, Pablo, Agustín, Tomás de Aquino, Lutero, Copérnico, Galileo, Bacon, Descartes, Newton, Locke, Hume, Kant, Darwin, Marx, Nietzsche, Freud... La tradición intelectual de Occidente ha sido producida y canonizada casi íntegramente por hombres y se ha inspirado predominantemente en perspectivas masculinas. Está claro que este predominio masculino en la historia intelectual de Occidente no se debe a que las mujeres sean menos inteligentes que los hombres, pero ¿se puede atribuir

exclusivamente a las restricciones sociales? Yo pienso que no. Creo que hay en ello algo más profundo: algo arquetípico. La masculinidad de la mentalidad occidental lo ha invadido todo, ha sido fundamental, tanto en hombres como en mujeres, ha afectado todos los aspectos del pensamiento occidental y ha determinado su concepción básica del ser humano y el papel humano en el mundo. Las principales lenguas en que se desarrolló la tradición occidental, desde el griego y el latín, tendieron sin excepción a personificar la especie humana con palabras de género masculino: *anthropos*, *homo*, *l'homme*, *man*, *l'uomo*, *chelovek*, *der Mensch*, *el hombre*. Como ha quedado fielmente reflejado en el relato histórico de este libro, siempre ha sido «el hombre» esto y «el hombre» lo otro: «el ascenso del hombre», «la dignidad del hombre», «la relación del hombre con Dios», «el lugar del hombre en el cosmos», «la lucha del hombre con la naturaleza», «la gran conquista del hombre moderno», y así sucesivamente. El «hombre» de la tradición occidental fue un héroe masculino inquisitivo, un rebelde prometeico biológico y metafísico que ha buscado sin cesar la libertad y el progreso, y que se ha esforzado permanentemente por diferenciarse de la matriz de la cual emergió y controlarla.[8] Esta predisposición masculina en la evolución de la mentalidad occidental, aunque en gran medida inconsciente, no sólo ha sido característica de dicha evolución, sino que ha sido, también, esencial a ella.

En efecto, la evolución de la mentalidad occidental ha sido siempre impelida por un impulso heroico a forjar una identidad humana racional y autónoma, separándola de su unidad primordial con la naturaleza. Todas las perspectivas religiosas, científicas y filosóficas fundamentales de la cultura occidental se han visto afectadas por esta decisiva masculinidad, que empezó hace cuatro milenios con las grandes conquistas patriarcales nómadas en Grecia y Oriente Medio a expensas de antiguas culturas matriarcales, y se manifestó en la religión patriarcal de Occidente a partir del judaísmo, en su filosofía racionalista a partir de Grecia y en su ciencia objetivista a partir de la Europa moderna. Todo esto ha servido a la causa de la evolución de la voluntad y el intelecto humanos autónomos: el yo trascendente, el yo individual independiente, el ser

humano que se autodetermina en su originalidad, en su separación y en su libertad. Pero para lograr esto, la mentalidad masculina reprimió a la femenina. Esto puede verse en el sojuzgamiento y revisión de las mitologías matrifocales prehelénicas que tuvo lugar en la Grecia antigua, o bien en la negación judeocristiana de la Gran Diosa Madre, o bien en la exaltación que hizo la Ilustración del frío yo racional, consciente de sí y escindido de una naturaleza exterior desencantada. En cualquier caso, la evolución de la mentalidad occidental se ha fundado en la represión de lo femenino, en la represión de la conciencia unitaria indiferenciada, de la *participation mystique* con la naturaleza, esto es, una progresiva negación del *anima mundi*, del alma del mundo, de la comunidad del ser, de lo omnipresente, del misterio y la ambigüedad, de la imaginación, la emoción, el instinto, el cuerpo, la naturaleza, la mujer.

Pero esta separación entraña, necesariamente, un anhelo de reunión con lo que se ha perdido, sobre todo después de que la heroica búsqueda masculina ha sido llevada a su extremo unilateral en la conciencia tardomoderna, que en su aislamiento absoluto se ha apropiado de toda la inteligencia consciente del universo (el hombre es un ser consciente e inteligente, el cosmos es ciego y mecanicista, Dios ha muerto). El hombre se enfrenta a la crisis existencial derivada de su condición de ser un yo consciente solitario y mortal arrojado a un universo que, en última instancia, carece de sentido y es incognoscible. Y se enfrenta a la crisis psicológica y biológica derivada de vivir en un mundo modelado de tal manera que corresponde a su cosmovisión; esto es, en un medio artificial de fabricación humana y cada vez más mecanicista, atomizado, sin alma y autodestructivo. *La crisis del hombre moderno es esencialmente una crisis masculina*, y creo que su resolución ya empieza a advertirse con el tremendo surgimiento de lo femenino en nuestra cultura. Pero este surgimiento no se manifiesta únicamente en el auge del feminismo, en el creciente poder de las mujeres y en la amplia apertura a los valores femeninos por parte tanto de hombres como de mujeres, o en el auge de los estudios y las perspectivas sensibles al género en prácticamente todas las disciplinas intelectuales,

sino también en el sentido creciente de unidad con el planeta y con todas las formas de la naturaleza, en la creciente conciencia ecológica y en la reacción cada vez mayor contra las estrategias políticas y corporativas que mantienen la dominación y la explotación del medio, en la solidaridad creciente con el conjunto de la comunidad humana, en el colapso acelerado de antiguas barreras políticas e ideológicas que separan a los pueblos del mundo, en el reconocimiento cada vez más profundo del valor y la necesidad de colaboración, de pluralismo y de conjugación de muchas perspectivas. También se manifiesta en la urgencia por volver a tomar contacto con el cuerpo, las emociones, el inconsciente, la imaginación y la intuición, en el nuevo interés por el misterio del parto y la dignidad de lo maternal, en el creciente reconocimiento de una inteligencia inmanente en la naturaleza, en la popularidad de la teoría Gaia. Se manifiesta en la apreciación cada vez mayor de las perspectivas culturales indígenas y arcaicas, tales como las de los nativos de América o África y los europeos antiguos, en la nueva conciencia de las perspectivas femeninas de lo divino, en la recuperación arqueológica de la tradición de la Diosa y el resurgimiento contemporáneo del culto a la Diosa, en el ascenso de la teología judeocristiana de orientación sofiánica y en la declaración papal de la *Assumptio Mariae*, en la brusca y espontánea aparición, ampliamente observada, de fenómenos arquetípicos femeninos en sueños individuales y en la psicoterapia. Y también es evidente en la gran oleada de interés en la perspectiva mitológica, en las disciplinas esotéricas, en el misticismo oriental, el chamanismo, la psicología arquetipal y transpersonal, la hermenéutica y otras epistemologías no objetivistas, en teorías científicas del universo holonómico, campos morfogéneticos, estructuras disipativas, teoría del caos, ecología de la mente, universo participativo y un largo etc. Como profetizó Jung, en la psique contemporánea se está produciendo un cambio histórico, una reconciliación entre las dos grandes polaridades, una unión de opuestos: un *hieros gamos* (matrimonio sagrado) entre lo masculino, dominante durante mucho tiempo, pero ahora alienado, y lo femenino, reprimido durante mucho tiempo, pero ahora en ascenso.

Este dramático desarrollo no es meramente una compensación, un simple retorno de lo reprimido, ya que, a mi entender, fue siempre la meta subyacente a la evolución intelectual y espiritual de Occidente. *Pues la pasión más profunda de la mentalidad occidental ha sido la de reunirse con el fundamento de su propio ser.* El impulso conductor de la conciencia masculina de Occidente fue su indagación dialéctica no sólo en busca de autorrealización, sino también, en último término, para recuperar su conexión con el todo, para armonizarse con el gran principio femenino de la existencia: diferenciarse de lo femenino, pero luego redescubrirlo y reunirse con él, con el misterio de la vida, la naturaleza y el alma. Esta reunión puede darse ahora en un nivel nuevo y profundamente distinto del de la unidad inconsciente primordial, pues la larga evolución de la conciencia humana ha puesto por fin a ésta en condiciones de abrazar libre y conscientemente el fundamento y la matriz de su propio ser. El *telos*, la dirección y la meta inherentes al espíritu occidental, ha consistido en volver a conectar con el cosmos en una *participation mystique* madura, en entregarse a sí mismo, libre y conscientemente, a una unidad mayor que preserva la autonomía humana a la vez que trasciende la alienación humana.

Pero para lograr esta reintegración de lo femenino reprimido, lo masculino debe pasar por un sacrificio, por una muerte del yo. La mente occidental debe tener la voluntad de abrirse a una realidad cuya naturaleza podría hacer añicos sus creencias mejor establecidas acerca de sí misma y del mundo. Éste es precisamente el acto de heroísmo que ha de tener lugar. Ahora es necesario cruzar un umbral que exige un valeroso acto de fe, de imaginación, de confianza en una realidad más amplia y compleja; umbral que, además, exige un acto de autoexploración sin flaqueza alguna. He aquí el gran desafío de nuestra época, el imperativo evolutivo de que lo masculino vea más allá de su *hubris* y su unilateralidad, que tome conciencia de su sombra inconsciente, que elija entrar en una relación fundamentalmente nueva de mutualidad con lo femenino en todas sus formas. Lo femenino, pues, deja de ser lo que se debe controlar, negar y explotar, para convertirse en lo que se debe plenamente reconocer y respetar, y a lo que se debe

dar la palabra; deja de ser lo que no se reconoce como «otro» objetivado, para convertirse en fuente, meta y presencia inmanente.

Éste es el gran reto, aunque creo que se trata de un reto para el cual la mente occidental se ha venido preparando lentamente durante toda su existencia. Creo que el incansable desarrollo interior de Occidente y el incesante ordenamiento masculino de la realidad ha ido llevando poco a poco, en un movimiento dialéctico de inmensa longitud, hacia un matrimonio profundo y en muchos niveles de lo masculino y lo femenino, una reunión triunfal y restauradora.[9] Y a mí me parece que gran parte del conflicto y la confusión de nuestro tiempo es reflejo del hecho de que este drama evolutivo se está aproximando a sus fases culminantes. Nuestra época está produciendo algo fundamentalmente nuevo en la historia humana: somos testigos y protagonistas del trabajo de parto de una nueva realidad, una nueva forma de existencia humana, un «hijo» que es fruto de este gran matrimonio arquetípico y que lleva en su seno todos sus antecedentes, pero en una nueva forma. Por tanto, reafirmaría los ideales que han expresado las perspectivas contraculturales feministas, ecologistas, arcaicas y otras. Pero también quisiera dar mi apoyo a quienes han valorado y sostenido la tradición central de Occidente, pues creo que esta tradición (toda la trayectoria desde los poetas épicos griegos y los profetas hebreos, la larga lucha intelectual y espiritual desde Sócrates y Platón, Pablo y Agustín, a Galileo y Descartes y a Kant y Freud), todo este estupendo proyecto occidental debería considerarse una parte necesaria y noble de una gran dialéctica, y no ser rechazado simplemente como una confabulación imperialista-chauvinista. No sólo esta tradición ha preparado arduamente el camino para su autotrascendencia, sino que posee recursos, dejados y atrás y olvidados por su propio avance prometeico que apenas hemos comenzado a integrar (paradójicamente, sólo la apertura a lo femenino nos permitirá integrarlos). Cada perspectiva, masculina y femenina, es aquí afirmada a la vez que trascendida, reconocida como parte de un todo que la abarca; cada polaridad requiere a la otra para su plena realización. Y su síntesis lleva más allá, pues ofrece una inesperada apertura a una rea-

lidad más amplia que no se puede aprehender antes de tiempo, porque esta nueva realidad es, ella misma, un acto creador.

¿Por qué la omnipresente masculinidad de la tradición intelectual y espiritual de Occidente se nos ha hecho de pronto evidente, tras haber permanecido invisible para casi todas las generaciones anteriores? Creo que eso sólo ocurre hoy porque, como sugirió Hegel, una civilización no puede tomar conciencia de sí misma, no puede reconocer su propio significado, hasta que no ha madurado lo suficiente como para aproximarse a su muerte.

Hoy en día estamos viviendo algo que se asemeja mucho a la muerte del hombre moderno, que se asemeja mucho, en verdad, a la muerte del hombre occidental. Tal vez el final del «hombre» esté al alcance de la mano. Pero el hombre no es una meta. El hombre es algo que debe ser superado... y completado, en el abrazo con lo femenino.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

1. Puesto que la cuestión del género es hoy especialmente significativa y afecta directamente al lenguaje de este libro, resulta pertinente un comentario introductorio. En un relato histórico como éste, a veces puede no estar clara la distinción entre las opiniones del autor o la autora y aquéllas sobre las que versa su exposición, de donde la utilidad de una nota aclaratoria previa. Al igual que muchas otras personas, considero injustificable que un escritor use en nuestros días la palabra «hombre» o el pronombre masculino tradicional «él» para referirse a la especie humana o al individuo humano en sentido general (como en «el destino del hombre» o «la relación del hombre con su medio» u otras expresiones similares). Reconozco que hay muchos escritores y estudiosos responsables –sobre todo hombres, pero también mujeres– que siguen empleando estos términos en el sentido indicado, y soy consciente de la dificultad que representa modificar en profundidad hábitos muy arraigados, pero no creo que, a largo plazo, sea admisible la defensa de semejante empleo con argumentos que en la práctica se reducen a razones de estilo (brevedad, elegancia, vigor retórico, tradición). Aunque valioso por sí mismo, este motivo es insuficiente para justificar la exclusión implícita de la mitad femenina de la especia humana.

Sin embargo, semejante uso es adecuado –y en realidad hasta necesario por precisión semántica y rigor histórico– cuando la tarea consiste específicamente en exponer el modo de pensar, la visión del mundo y la imagen de lo humano que ha expresado la mayoría de las principales figuras del pensamiento occidental desde la antigüedad griega hasta hace muy poco. Durante la mayor parte de su existencia, la tradición intelectual occidental fue inequívocamente patrilineal. Con una coherencia que hoy apenas nos es

dado apreciar, esa tradición fue creada y canonizada casi exclusivamente por hombres que escribían sobre otros hombres, a consecuencia de lo cual la perspectiva androcéntrica se asumió implícitamente como «natural». Tal vez no sea mera coincidencia que todos los lenguajes importantes en los que se ha desarrollado la tradición intelectual de Occidente, tanto antigua como moderna, se hayan caracterizado por denotar la especie humana y el ser humano en general con palabras masculinas, no sólo por su naturaleza gramatical, sino también, aunque en distinto grado, por sus implicaciones (por ejemplo, *anthropos* en griego, *homo* en latín, *uomo* en italiano, *l'homme* en francés, *el hombre* en castellano, *chelovek* en ruso, *der Mensch* en alemán, *man* en inglés). Además, las generalizaciones acerca de la experiencia humana se realizaban normalmente mediante términos que en otros contextos denotaban explícita y exclusivamente varones (por ejemplo, los griegos *aner* y *andres*; los ingleses *man* y *men*). El análisis de estas tendencias lleva implícitas muchas complejidades: cada lengua tiene sus propias convenciones gramaticales de género y sus propias peculiaridades semánticas, matices y sobreentendidos; diferentes palabras en diferentes contextos sugieren diferentes grados y formas de inclusión o de prejuicio; y todas estas variables pueden diferir de un escritor a otro y de una época a otra. Pero es evidente que todas estas complejidades se ven atravesadas por un fundamental prejuicio lingüístico masculino que se ha incorporado, hasta consustanciarse con ellas, a prácticamente todas las visiones del mundo que se analizan en este libro. Es imposible extirpar este prejuicio sin distorsionar el sentido y la estructura esenciales de las correspondientes perspectivas culturales, porque no es una peculiaridad lingüística aislada, sino la manifestación de una predisposición masculina sistémica y profundamente arraigada, aunque por lo general inconsciente, en el carácter de la mentalidad occidental.

Cuando los principales pensadores y escritores del pasado emplearon la palabra «hombre» y otros términos generales masculinos para referirse a la especie humana –como, por ejemplo, en *The Descent of Man* (*El origen del hombre*, Darwin, 1871), *De hominis dignitate oratio* (*Discurso sobre la dignidad del hombre*, Pico della Mirandola, 1486), o *Das Seelenproblem des modernen Menschen* (*El problema anímico del hombre moderno*, Jung, 1928)–, el significado del término estaba impregnado de una fundamental ambigüedad. En general no hay duda de que la intención del autor que utilizaba este tipo de expresiones en este tipo de contexto era referirse a la totalidad de la especie humana y no tan sólo a los varones. Sin embargo, a la luz del marco más amplio de comprensión en el que tales expresiones aparecen, es también evidente que casi siempre se proponían denotar y connotar un contorno decisivamente masculino, que el autor tenía por naturaleza esencial del ser humano y de la empresa humana. Para captar el carácter distintivo de la historia cultural e intelectual de Occidente es preciso poner rigurosamente de manifiesto esta cambiante pero persistente ambigüedad del

lenguaje, que incluye ambos géneros y, *a la vez*, mantiene la orientación masculina. El significado masculino implícito de esos términos no era accidental, aun cuando fuera en gran parte inconsciente. Si el presente relato intentara transmitir la imagen tradicional general de la empresa humana propia de Occidente utilizando sistemática e invariablemente expresiones neutrales desde el punto de vista del género, como «humanidad», «gente», «personas», «mujeres y hombres» y «el ser humano» (junto con «ella o él»), en lugar de las que se han venido utilizando en realidad –hombre, *anthropos*, *andres*, *homines*, *der Mensch*, etc.–, el resultado sería aproximadamente comparable al trabajo de un historiador medieval que, al escribir sobre la visión de lo divino de los griegos antiguos, hubiera empleado conscientemente la palabra «Dios» cada vez que los griegos habrían dicho «los dioses», corrigiendo así un uso que a los oídos medievales les habría parecido erróneo y ofensivo.

En esta exposición histórica, mi objetivo ha sido contar la evolución de la visión occidental del mundo tal como fue expresada en el marco de la tradición intelectual general de Occidente, y he intentado hacerlo, en lo posible, *a partir del propio despliegue del punto de vista de la tradición*. Mediante la cuidadosa elección y variación de palabras y expresiones específicas en el *continuum* del relato, y utilizando los giros idiomáticos de una sola lengua, el inglés moderno, he tratado de captar el espíritu de cada una de las principales perspectivas que emergieron de la tradición. En consecuencia, en aras de la fidelidad histórica, este relato emplea, donde corresponde, términos y expresiones como «hombre», «hombre moderno», «hombre y Dios», «el puesto del hombre en el cosmos», «surgimiento del hombre a partir de la naturaleza», etcétera, si sirven para reflejar el espíritu y el estilo de discurso característicos del individuo o la época objeto de análisis. Evitar estas expresiones en este contexto sería someter a censura la historia de la mentalidad occidental y presentar erróneamente su carácter fundamental, al punto de hacerla en gran parte ininteligible.

El problema de la ideología de género, y más en profundidad el problema de la dialéctica arquetípica entre masculino y femenino, no es periférica, sino esencial a la comprensión del carácter de una visión del mundo cultural, y el lenguaje proporciona un vivo reflejo de esas dinámicas subyacentes. En el análisis retrospectivo que sigue al relato, abordaré más plenamente el tema decisivo y sugeriré un nuevo marco conceptual para abordarlo.

LA VISIÓN GRIEGA DEL MUNDO

1. John H. Finley, *Four Stages of Greek Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1966, pp. 95-96. En estrecha conexión con este análisis de los dioses y las Ideas se halla una valiosa observación realizada originariamente por el estudioso alemán Wilamowitz-Moellendorff y que reproduce

W. K. C. Guthrie: «... *theós*, la palabra griega que tenemos en mente cuando hablamos del dios de Platón, tiene, ante todo, fuerza predicativa. Esto quiere decir que los griegos, a diferencia de los cristianos o de los judíos, no afirmaban primero la existencia de Dios para enumerar luego sus atributos de esta manera: "Dios es bueno", "Dios es amor", etc. Por el contrario, los griegos quedaban tan impresionados o tan admirados ante las cosas de la vida o de la naturaleza, ya fuera movidos por la alegría, ya por el temor, que decían: "Esto es un dios" o "Eso es un dios". El cristiano dice "Dios es amor", mientras que el griego dice "El amor es *theós*", o "un dios". Como lo explica otro autor: "Al decir que el amor o la victoria es dios, o, para decirlo con mayor precisión, un dios, se quería decir, en primer lugar y sobre todo, que es más que humano, que no está sometido a la muerte, que es imperecedero. A cualquier poder, a cualquier fuerza que vemos operando en el mundo, que no ha nacido con nosotros y que continuará después de nuestra desaparición, podía llamársele un dios, y la mayoría lo eran". (Georges M. A. Grube, *Plato's Thought*, Boston, Beacon Press, 1958, p. 150.)

»En este estado mental y con esta sensibilidad hacia el carácter sobrehumano de muchas de las cosas que nos suceden y nos provocan, tal vez, repentinos accesos de alegría o bruscas punzadas de dolor que no comprendemos, un poeta griego podía escribir versos como éste: "El reconocimiento entre amigos es *theós*". Se trata de un estado mental evidentemente relacionado con la debatida cuestión del monoteísmo o el politeísmo de Platón, y que tal vez priva de todo significado a esta cuestión.» (W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, Nueva York, Harper Torchbook, 1960, pp. 10-11.)

2. En la época de Homero se había producido una transformación esencial en la sensibilidad mitológica griega, con la subordinación de la mitología matrifocal –más animista, mística y orientada a la naturaleza (inmanente, omniabarcante, orgánica, no heroica)– a la mitología patriarcal olímpica, –de carácter más objetivo, trascendente, articulado, heroico e individualista–. Véase, por ejemplo, Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, y Charlene Spretnak, *Lost Goddesses of Early Greece*, Boston, Beacon Press, 1984. Sin embargo, como ha señalado Joseph Campbell en *The Masks of God: Occidental Mythology*, Nueva York, Viking, 1964, es posible encontrar sugerentes signos de la doble herencia mitológica de los griegos sin salir de la obra misma de Homero, en el asombroso cambio que va del mundo de la *Ilíada* al de la *Odisea*.

La *Ilíada* es una epopeya histórica y canta los grandes temas patriarcales: la cólera de Aquiles; el valor, el orgullo y la excelencia de nobles guerreros; la virtud, la fuerza y habilidad en la guerra. Está ambientada en el mundo cotidiano de la actividad pública, donde hombres heroicos se esfuerzan en el campo de batalla de la vida. Pero esa vida, si bien gloriosa,

es breve y tiene como final la muerte trágica, más allá de la cual no hay nada valioso. La grandeza de la *Ilíada* descansa sobre todo en el hecho de ser la expresión épica de esa trágica tensión. Por el contrario, la *Odisea*, más que conmemoración de un acontecimiento histórico colectivo, es la epopeya de un viaje individual de carácter marcadamente imaginario; tiene que ver con fenómenos mágicos y fantásticos, expresa un sentido distinto de la muerte y se ocupa más de lo femenino. Odiseo, el más sabio de los héroes griegos de Troya, pasa por una transformadora serie de aventuras y viajes –se encuentra con una sucesión de mujeres mágicas y de diosas, desciende al submundo, es iniciado en oscuros misterios, tiene experiencia de diversas secuencias de muerte y renacimiento– y al final consigue regresar triunfalmente a su casa, renacido, y reunirse con Penélope, lo femenino amado. De acuerdo con esta lectura, el cambio que va de la *Ilíada* a la *Odisea* refleja una dialéctica continua en la psique cultural griega entre sus raíces patriarcales y matriarcales, entre la religión olímpica y los misterios antiguos. (Véase Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*, pp. 157-176.)

Sin embargo, la *Odisea* también exhibe el aprecio de la *Ilíada* por lo individual y lo heroico, arraigado en aquella antigua admiración indoeuropea por la proeza individual en la guerra, que tan profunda influencia ejercería en el carácter y la historia de Occidente; pero el heroísmo presenta una forma decididamente nueva y más complicada. Una importante expresión posterior de esta misma dialéctica puede encontrarse en *El Banquete* de Platón, donde el papel decisivo en la iniciación de Sócrates en el conocimiento trascendente de lo Bello está a cargo de una mujer sabia, Diotima. Lo mismo que en el caso del Odiseo homérico, también en el Sócrates de Platón está presente, con toda claridad, el elemento de heroísmo individual, pero en una metamorfosis posterior: más intelectual, espiritual, íntimo, con mayor autocontrol.

3. Los dos sucesores de Tales en Mileto, Anaximandro y Anaxímenes (ambos florecieron en el siglo VI a.C.) hicieron importantes contribuciones al pensamiento occidental posterior. Anaximandro afirmó que la sustancia primera o naturaleza esencial del cosmos (*archê*) era una sustancia infinita e indiferenciada llamada *ápeiron* («lo ilimitado»). Dentro del *ápeiron* surgían los opuestos de calor y frío, cuya lucha producía, a su vez, los diversos fenómenos del mundo. Anaximandro introdujo así la noción, esencial para la filosofía y la ciencia posteriores, de ir más allá de los fenómenos perceptibles (como el agua), en busca de una sustancia más fundamental, no perceptible, de naturaleza más primitiva e indefinida que las sustancias familiares del mundo visible. Anaximandro también postuló una teoría de la evolución según la cual la vida se originaba en el mar, y parece que fue la primera persona que intentó trazar un mapa de toda la Tierra habitada.

El sucesor de Anaximandro, Anaxímenes, afirmó, a su vez, que la sustancia primera era el aire e intentó demostrar, apelando a los procesos de

rarefacción y condensación, la manera en que esta única sustancia podía convertirse en otras formas de materia. Podría considerarse que la propuesta de Anaxímenes (que el origen de las cosas era un elemento específico, el aire, más bien que una sustancia indiferenciada como el *ápeiron*) es una teoría menos sofisticada que la de Anaximandro, un paso atrás hacia el agua de Tales. Pero al desarrollar su análisis de cómo un elemento primero único podía experimentar cambios que lo convertían en otros tipos de materia, a la vez que conservaba intacta su naturaleza esencial, Anaxímenes introdujo la idea decisiva de que una esencia básica podía permanecer idéntica a sí misma aunque sufriera muchas transformaciones. De esta manera, la noción de *arché*, que anteriormente había significado la causa inicial y originaria de las cosas, adquiría con Anaxímenes el significado adicional de «principio», esto es, lo que mantiene eternamente su propia naturaleza mientras se transmuta en los múltiples fenómenos pasajeros y cambiantes del mundo visible. Los posteriores desarrollos filosóficos y científicos relativos a los primeros principios, así como las distintas leyes de conservación en física, deben algo a las rudimentarias concepciones de Anaximandro y Anaxímenes. Ambos realizaron también contribuciones decisivas a la astronomía griega.

4. Respecto de este importante fragmento de Jenófanes dice W. K. C. Guthrie: «El énfasis en la búsqueda personal y en la necesidad de tiempo señala este enunciado como el primero –de la literatura griega que ha llegado a nosotros– en que aparece la idea de progreso en las artes y las ciencias, progreso que es debido al esfuerzo humano y no –o al menos no primordialmente– a la revelación divina». (*A History of Greek Philosophy*, vol. 1, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, pp. 399-400.)

5. La evolución de la concepción griega de la historia humana y de la relación humana con lo divino puede rastrearse en los cambios de naturaleza y de categoría del personaje mitológico de Prometeo. La primera descripción hesiódica de Prometeo, como el pícaro que roba para la humanidad el fuego del Olimpo contra los deseos de Zeus, se expandió enormemente gracias al *Prometeo encadenado* de Esquilo, cuyo titánico protagonista dio a la humanidad todas las artes de la civilización y la llevó del estado de salvajismo primitivo al dominio intelectual y el gobierno de la naturaleza. La tragicómica figura hesiódica se convertía con Esquilo en un héroe trágico de estatura universal, y contrariamente a Hesíodo, que había considerado la historia humana como un inevitable retroceso a partir de una originaria edad de oro, el *Prometeo* de Esquilo celebraba el progreso de la humanidad hacia la civilización. No obstante, en oposición a las concepciones posteriores del mismo mito, la versión de Esquilo consideraba que la fuente de progreso humano era el divino Prometeo, y no el hombre, con lo que reconocía tácitamente una prioridad divina en el orden de las cosas. Aunque es difícil afirmar la concepción precisa que tenía Esquilo del significado onto-

lógico del mito, parece que concebía a Prometeo y al hombre, en términos esencialmente mitopoéticos, como una unidad simbólica.

Sin embargo, para los griegos del siglo V posteriores a Esquilo, la figura de Prometeo se convirtió en mera representación alegórica de la inteligencia y del incansable esfuerzo del hombre. En un fragmento de una comedia titulada *Los Sofistas*, Prometeo es equiparado simplemente a la mente humana; en otra obra se usa a Prometeo como metáfora de la «experiencia» para explicar el progreso de la humanidad hacia la civilización. Esta desmitologización de Prometeo y su conversión en alegoría también es evidente en la explicación del mito expuesta por el sofista Protágoras en el *Protágoras* de Platón (véase p. 37). A medida que el pensamiento griego evolucionaba de la poesía arcaica a la filosofía humanista, evolución en que la tragedia marca el punto medio, la visión griega de la historia se fue desplazando del retroceso al progreso, mientras que la fuente de los logros humanos se trasladaba de lo divino a lo humano. Véase E. R. Dodds, «Progress in Classical Antiquity», en *Dictionary of the History of Ideas*, bajo la dirección de Philip P. Weiner, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1973, vol. 3, pp. 623-626.

6. La combinación socrática de humildad intelectual y fe en el orden inteligible resulta muy bien sugerida en la frase de R. Hackforth: «Un ideal no alcanzado de conocimiento» (citado en Guthrie, *The Greek Philosophers*, p. 75).

7. Para la conexión platónica de lo irracional y lo físico con lo femenino, y de lo racional y espiritual con lo masculino, así como para la importante asociación de la epistemología platónica con el homoerotismo griego, véase Evelyn Fox Keller, «Love and Sex Plato's Epistemology», en *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985, pp. 21-32. Véase también el valioso estudio del homoerotismo de Platón en el ensayo de Gregory Vlastos «The Individual as an Object of Love in Plato», en *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 3-42. Sin embargo, Vlastos señala que el argumento culminante de Platón en *El Banquete* (206-212) cambia repentinamente de un paradigma homosexual a uno heterosexual y procreador, cuando Diotima describe como máxima realización de Eros la unión conyugal del filósofo con la Idea de la Belleza, que produce el nacimiento de la sabiduría. En el mismo ensayo, Vlastos ofrece un esclarecedor análisis de cómo la exaltación que Platón realiza de la Idea de Belleza en el contexto de las relaciones personales tiende al desdén respecto de la persona amada concreta en cuanto sujeto valioso, potencialmente digno de amor por sí mismo, de la misma manera que, en el contexto de la teoría política, la exaltación que el filósofo realiza de la república ideal tiende al desdén de los ciudadanos individuales como fines en sí mismos.

8. «La tradición según la cual las detalladas observaciones astronómicas proporcionan las claves principales del pensamiento cosmológico es, en esencia, originaria de la civilización occidental. Parece ser una de las nove-

dades más significativas y típicas que hemos heredado de la antigua Grecia.» (Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, p. 26.)

9. Citado en sir Thomas L. Heath, *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*, Oxford, Clarendon Press, 1913, p. 140. Véase también *Las Leyes*, de Platón, VII, pp. 821-822.

10. Finley, *Four Stages of Greek Thought*, 2. Owen Barfield, hablando de las lecciones de historia de la filosofía de Coleridge, describía en términos similares el fenómeno griego: «El nacimiento de la autoconciencia, el nacimiento de la individualidad [...] empezó a tomar cuerpo con el amanecer de la civilización griega [...]. Todo fue como un despertar. Cuando acabas de despertar por la mañana tienes una conciencia del mundo que te rodea como no la tienes durante el curso del día, cuando ya te has cansado de él». (Owen Barfield, «Coleridge's Philosophical Lectures», *Towards*, 3, 2, 1989, p. 29.)

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ERA CLÁSICA

1. Sobre la base de pasajes de *Las Leyes* y de *Epinomis*, se ha sugerido que el propio Platón pudo haber apoyado implícitamente la hipótesis de una Tierra móvil como recurso para salvar matemáticamente las apariencias y revelar las órbitas planetarias simples y uniformes, y que en el *Timeo* (40b-d) pudo haber descrito un sistema heliocéntrico. Véase R. Catesby Taliaferro, Apéndice C de su traducción del *Almagesto* de Ptolomeo, en *Great Books of the Western World*, vol. 16, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, pp. 477-478.

2. La deidad helenística preeminente fue la grecoegipcia de Serapis, síntesis de Osiris, Zeus, Dioniso, Plutón, Asclepio, Marduk, Helios y Yahvé. Instaurado como el dios rector de la ciudad de Alejandría por Ptolomeo I (que reinó de 323 a 285 a.C.) y finalmente adorado en todo el mundo mediterráneo, Serapis ilustra la tendencia helenística al sincretismo teológico y el henoteísmo (adoración de una deidad sin negar la existencia de otras).

3. Algunos estudios han destacado el vigor que continuaba animando a la tradición pagana a finales de la era clásica (véase en particular Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1987), en contraste con visiones anteriores que tendían a sugerir la inevitabilidad del triunfo cristiano. Los dioses y las diosas de la Antigüedad tenían aún significado para gran cantidad de paganos, que asistían con fervor religioso a ceremonias y rituales paganos. Considerado en su conjunto, el período helénico fue una época de religiosidad multiforme e intensa, de la cual el cristianismo sólo constituyó una expresión característica. La fe cristiana se expandió gradualmente entre las poblaciones urbanas en forma de pequeñas iglesias encabeza-

das por obispos y fortalecidas por estrictas normas éticas y doctrinarias, aunque hacia comienzos del siglo IV aún no había penetrado en la mayor parte de las áreas rurales y muchos intelectuales paganos consideraban inviables y excéntricos los argumentos cristianos. Fue la conversión de Constantino (c. 312 d.C.) lo que marcó el gran punto de inflexión en la fortuna del cristianismo, aun cuando, incluso entonces, su ascenso tuvo que enfrentarse en la generación siguiente al significativo desafío del breve pero enérgico intento del emperador Juliano por restaurar la cultura pagana (361-363).

4. También se ha dicho que la cultura grecorromana fue injertada en la religión judeocristiana, o que ambas fueron injertadas en los pueblos bárbaros germánicos, con lo que, en cada caso, cambia lo que se considera herencia fundamental o primaria de Occidente. Las tres perspectivas cuentan con argumentos a su favor, y tal vez la mejor manera de descubrir la verdad sea entenderla –al igual que al Occidente mismo– como la síntesis compleja de las tres.

LA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO

1. «Yahvé (originariamente, «YHWH») ha sido traducido de distintas maneras. Por ejemplo: «Soy el que soy»; «Él da existencia a todo lo que existe»; «Soy/seré quien soy/seré», donde queda sin resolver la compleja ambigüedad entre el presente y el futuro del verbo. Aún se sigue discutiendo acerca del significado de la palabra.

2. No está claro si el Jesús histórico afirmaba explícitamente ser el Mesías en cuanto tal o el «Hijo del hombre» anunciado por los profetas. Pero, pensara lo que pensase de sí mismo, no parece probable que proclamara públicamente ser el Hijo de Dios. Análoga ambigüedad existe en torno a si la intención de Jesús era iniciar una nueva religión o sólo conseguir una reforma escatológica radical del judaísmo. Véase Raymond E. Brown, «"Who Do Men Say That I Am?"-A Survey of Modern Scholarship on Gospel Christology», en *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, Nueva York, Paulist Press, 1975, pp. 20-37.

3. La otra cara de la paradoja judeocristiana (la de que el cristianismo era comparativamente poco atractivo entre la gente de la cual había surgido) fue que, en los siglos siguientes, los cristianos se distanciaron masivamente de sus contemporáneos judíos, a los que despreciaron, maltrataron y persiguieron, al tiempo que abrazaban los textos y la historia judías como fundamento indispensable de su propia religión.

4. Fue Filón de Alejandría (n. c. 15-20 a.C.) quien inició la integración filosófica de helenismo y judaísmo, al identificar el Logos en términos platónicos como la Idea de las Ideas, como la suma de todas las Ideas y como fuente de inteligibilidad del mundo, y en términos judíos como ordenamiento divino providencial del universo y como mediador entre Dios y el

hombre. El Logos era, pues, el agente de la creación y, al mismo tiempo, el agente por el cual el hombre tenía experiencia de Dios y lo comprendía. Filón enseñaba que las Ideas eran pensamientos eternos de Dios, que el mismo Dios había creado como seres reales antes de la creación del mundo. Más tarde, los cristianos tuvieron en gran estima a Filón por sus visiones del Logos, al que bautizó como hijo primogénito de Dios, el hombre de Dios y la imagen de Dios. Filón parece haber sido la primera persona que intentó integrar revelación y filosofía, fe y razón, impulso básico de la escolástica. Poco reconocido en el pensamiento judío, ejerció sin embargo una marcada influencia sobre el neoplatonismo y la teología cristiana medieval.

5. La generalización acerca del sentido cíclico que la historia tenía para los griegos debería compensarse con el análisis de la experiencia y la concepción griegas de progreso que hemos expuesto en la sección sobre la ilustración griega.

6. Agustín se diferenciaba de Plotino en que: postulaba una distinción más neta entre Creador y creación, así como una relación más personal entre Dios y el alma individual; acentuaba la libertad de Dios y la finalidad en la creación; defendía la necesidad humana de gracia y de revelación, y, sobre todo, abrazaba la doctrina de la Encarnación.

7. *Enchiridion*, en Agustín, *Obras*, vol. 9, edición de M. Dods, Edimburgo, 1871-1877, pp. 180-181.

8. Es una ironía que el espíritu de intolerancia dogmática del cristianismo tuviera como antecedente al propio Platón en algunos Diálogos, como *La República* y *Las Leyes*. En efecto, con una obsesión similar por la necesidad de proteger a los jóvenes de la tentación y de pensamientos extraviados, y con similar convicción acerca de la posesión de la verdad y la bondad absolutas, Platón formuló para su estado ideal una larga lista de prohibiciones y restricciones que no iban a la zaga de las que posteriormente estableció el cristianismo.

9. Unas pocas fechas y acontecimientos para la transición de la era clásica a la medieval: A finales del verano de 386, Agustín tuvo la experiencia de su conversión al cristianismo en Milán. En 391, el patriarca Teófilo y sus seguidores destruyeron el Serapeum, templo alejandrino de la suprema deidad helenística, Serapis, lo que marcó el triunfo del cristianismo sobre el paganismo en Egipto y en todo el Imperio. En 415, en la misma década en que los visigodos invadían Roma y Agustín escribía *La ciudad de Dios*, un motín cristiano en Alejandría acabó con el asesinato de Hipatia, cabeza principal de la escuela neoplatónica de filosofía en Alejandría, hija del último miembro conocido del Museo y símbolo personal del saber pagano. Con la muerte de Hipatia, muchos eruditos abandonaron Alejandría, hecho que marcó el comienzo de la decadencia de esa ciudad. En 485 murió en Atenas Proclo, el mayor expositor sistemático de neoplatonismo tardoclásico y el último gran filósofo de la antigüedad. En 529, el emperador cris-

tiano Justiniano clausuró la Academia platónica de Atenas, último establecimiento de enseñanza pagana. Ese año se ha empleado, a menudo, como fecha para indicar el final del período clásico y el comienzo de la Edad Media, pues también en 529, Benito de Nursia, padre del monasticismo cristiano en Occidente, fundó el primer monasterio benedictino, en Montecassino, Italia (el mismo monasterio donde, casi setecientos años después, sería educado Tomás de Aquino en su infancia).

10. Un juicio que influyó en esta posición fue el de Orígenes (c. 185-c. 254), neoplatónico cristiano alejandrino para quien el infierno no podía ser absoluto, pues Dios, en su infinita bondad, nunca podía abandonar por completo a ninguna de sus criaturas. La experiencia de la condenación se basaba en una condena que el individuo se imponía a sí mismo, un deliberado apartamiento de Dios que, efectivamente, dejaba al alma individual sin el amor de Dios; el infierno, por tanto, consistía en la completa ausencia de Dios. Pero, para Orígenes, esta experiencia de alienación era, en último término, una condición temporal en un proceso educativo mayor a través del cual toda alma volvería a reunirse con Dios, cuyo amor era irresistible. Con respecto a la libertad inherente a la humanidad, se podría prolongar el proceso divino de redención, pero mientras no se haga efectiva la redención universal, la misión redentora de Cristo estará incompleta. Análogamente, Orígenes no consideraba los acontecimientos negativos de la existencia humana como retribución divina, sino como instrumentos de formación espiritual. La religiosidad popular podía percibirlos como actos de castigo de un Dios vengador, pero ese criterio se basaba en una errónea idea de la actividad de Dios, que, en última instancia, estaba inspirada por una benevolencia sin límites. Al igual que el infierno, tampoco el cielo era necesariamente absoluto, pues en su permanente libre albedrío las almas redimidas podían, tras la conclusión del proceso de redención, reiniciar el drama entero. La teología de Orígenes descansaba por completo en la afirmación de la bondad de Dios y, al mismo tiempo, de la libertad del alma, mientras que el ascenso del alma a la divinidad estaba marcado por una jerarquía de etapas que culminaban en la unión mística con el Logos, esto es, en la recuperación del alma para el espíritu a partir de la materia, y para la realidad a partir de la imagen.

Aunque muchos hayan considerado a Orígenes el mayor maestro de la Iglesia temprana después de los apóstoles, otros han cuestionado drásticamente su ortodoxia en muchos temas, incluidas la doctrina sobre la salvación universal, la preexistencia del alma individual, la devaluación neoplatónica del Hijo como descenso hipostático de lo Uno, la espiritualización de la resurrección del cuerpo, su transformación alegórica de la historia salvacional en un proceso arquetípico intemporal, y, por último, sus especulaciones sobre los ciclos del mundo. Véase Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

11. Los especialistas han observado muchos y asombrosos paralelismos temáticos entre el Libro de Job (c. 600-300 a.C.) de la Biblia, y el *Prometeo encadenado*, la tragedia de Esquilo, casi de la misma época. También se han reconocido comparables paralelismos históricos y literarios entre los primeros libros mosaicos de la Biblia y la épica homérica.

12. En su deseo de establecer una Iglesia mundial y, por tanto, hacer inteligible el evangelio cristiano para quienes tenían otro marco cultural de referencia, Pablo matizó sus enseñanzas y habló «como judío a los judíos» y «como griego a los griegos». Ante la comunidad eclesial de Roma, con su vigorosa influencia judía, Pablo ponía el acento sobre la doctrina de la justificación, pero en las cartas que dirigía a las comunidades de trasfondo más helenístico describía la salvación en términos que recordaban las religiones mistéricas griegas: el hombre nuevo, la condición de ser Hijo de Dios, el proceso de transformación divina, etc.

13. El papado de Gregorio I Magno (590-604) estableció muchos de los rasgos más característicos del cristianismo occidental medieval. Nacido en Roma y profundamente influido por las enseñanzas de Agustín, Gregorio centralizó y reformó la administración papal, elevó el rango de los sacerdotes, expandió la atención de la Iglesia a los pobres y los menesterosos y presionó para que el Papa fuese reconocido como cabeza ecuménica del cristianismo por encima de las aspiraciones del patriarca de Bizancio. También ayudó a establecer la autoridad temporal del papado mediante la consolidación de lo que habría de convertirse en los Estados Pontificios en Italia y, más en general, mediante los esfuerzos por influir y dirigir a las autoridades seculares a través de la autoridad eclesiástica. Su ideal fue el de construir una sociedad cristiana universal impregnada de caridad y servicio al prójimo. Gregorio fue quien reconoció especialmente la importancia de las migraciones bárbaras para el futuro de la cristiandad en Occidente, y apoyó vigorosamente las actividades misioneras en Europa (incluso la misión a Inglaterra, de gran significación histórica). Aunque en ocasiones recomendara un respeto comprensivo por los puntos de vista y las prácticas de los autóctonos, como en Inglaterra, en otras ocasiones abogó por el uso de la fuerza en sus esfuerzos de conversión. Papa muy popular y ampliamente venerado en vida, Gregorio trató de que la fe cristiana fuera más comprensible para las masas de europeos sin educación, para lo cual reformó la misa y popularizó los milagros y la doctrina del purgatorio. Estimuló el crecimiento del monasticismo y estableció reglas para la vida del clero. El canto gregoriano, la música litúrgica de la Iglesia católica, recibió de él su nombre, pues fue codificada bajo su mandato.

14. La separación entre la Iglesia oriental y la occidental comenzó en el siglo V, pero el cisma formal se declaró en 1054. Mientras que la Iglesia Católica Romana insistía en la primacía romana y papal, sobre la base de su interpretación de las palabras de Cristo a Pedro en el Evangelio según

Mateo (16:18), el cristianismo ortodoxo oriental se decantaba más por una asociación ecuménica de iglesias unidas por la comunión de la fe, en la que el laicado desempeñaba un papel más importante en los asuntos religiosos. Por otro lado, en lugar de la dialéctica entre el Estado y la Iglesia, propia de Occidente (y en gran medida fruto de las invasiones bárbaras y la consiguiente quiebra política y cultural del antiguo Imperio Romano de Occidente), la Iglesia de Oriente se mantenía estrechamente asociada al ininterrumpido sistema político del Imperio Bizantino. El patriarca de Constantinopla solía subordinarse al emperador de Oriente, quien regularmente ejercía su autoridad en materia eclesiástica.

Por lo general, en Oriente fue menos acusada que en Occidente la necesidad de una ortodoxia doctrinaria definida y meticulosamente detallada por una autoridad, y allí la máxima autoridad en materia doctrinal era, más que el Papa, el concilio ecuménico. La verdad cristiana era considerada una realidad viva que se experimentaba en el seno mismo de la Iglesia, y no, como en Occidente, un sistema dogmático y plenamente articulado que intentaba contener esa verdad de acuerdo con criterios específicos de justificación. Mientras que en el Occidente latino predominaba la influencia agustiniana, la teología oriental hundía sus raíces en los padres griegos. Su tendencia doctrinaria era más mística, pues no ponía el énfasis en la justificación de los seres humanos individuales por la Iglesia (como en Occidente), sino en su divinización comunal con ésta, así como en su divinización individual a través del ascetismo contemplativo. La relación jurídica entre Dios y el hombre, característica del cristianismo occidental, estaba ausente en el oriental, donde los temas soberanos eran la encarnación de Dios, la deificación de la humanidad y la transfiguración divina del cosmos. En términos generales, el cristianismo oriental se mantenía más cerca del impulso místico unificador de la fe cristiana, propio del apóstol Juan, mientras que Occidente seguía una orientación dualista de tipo más agustiniano.

15. La nueva concepción del Reino de los Cielos en términos de la Iglesia reflejaba una transformación fundamental de la creencia cristiana, que se había iniciado en las primeras generaciones de la religión cristiana como respuesta a la postergación de la segunda venida de Cristo. Los primeros cristianos habían esperado una segunda venida inminente, con la llegada del Reino de los Cielos, a la que precedería una época de rebeldía y de maldad en que saldrían a la luz falsos profetas y falsos mesías que extraviarían a muchos con sus señales y prodigios; luego ocurriría un apocalipsis global, seguido de una repentina apertura de los cielos, que revelarían a Dios en toda su gloria y a Cristo descendiendo de los cielos para abrazar y liberar a los creyentes. Ya en el Nuevo Testamento, y sobre todo en el Evangelio según Juan, parecía darse una progresiva toma de conciencia de la postergación de la segunda venida (aun cuando todavía se la consideraba próxima) y una aparente compensación, que se expresaba en una interpretación cada vez

más exaltada de la vida y la muerte de Jesús, el advenimiento del Espíritu Santo y el significado de la comunidad eclesial. Se consideraba que la presencia de Jesús en la historia ya había inaugurado la transformación salvacional. En la resurrección de Cristo se halla la resurrección de la humanidad, su nueva vida. Con la presencia del Espíritu Santo en él, Cristo había resucitado en la vida de la nueva comunidad de los creyentes, su cuerpo místico, la Iglesia viva y en crecimiento. Así pues, a la postergación de la parusía se había respondido con el presente: su advenimiento se había desplazado a un futuro más distante, y el poder espiritual de Cristo se había afirmado y experimentado ya en la continuidad de la vida de los fieles de la Iglesia.

Sin embargo, contrariamente a lo esperado, el mundo continuaba existiendo, de modo que la Iglesia, que en un primer momento se había concebido como una breve existencia transicional previa al tiempo final, se vio estimulada a asumir un papel más sustancial, con el cambio pertinente en la interpretación de sí misma; más que como pequeño cuerpo de elegidos que estarán presentes y salvos en el futuro apocalipsis, la Iglesia se reconocía como una institución sacramental actual y en expansión, gracias al bautismo, la enseñanza, la disciplina y la salvación. A partir de ese fundamento la Iglesia creció y se fue alejando cada vez más de su forma primitiva y flexible de comunidades de fieles, para transformarse en una institución con estructuras muy definidas de poder jerárquico y tradición doctrinaria, y con una distinción esencial entre la elite eclesiástica y la congregación de laicos sobre la cual presidía.

El resultado final de este proceso llegó en los últimos siglos de la era clásica. Con la conversión de Constantino y la consecuente fusión del estado romano con la religión cristiana, se inauguró una nueva modalidad de la Iglesia: las expectativas escatológicas de la comunidad cristiana primitiva habían quedado sumergidas por el nuevo sentido de una Iglesia terrena fuerte, cuyo triunfo presente ensombrecía la exigencia y la probabilidad de un cambio apocalíptico. Sin persecuciones, la necesidad psicológica de un apocalipsis inmediato fue menos intensa en la comunidad cristiana, y con el cristianismo como religión imperial favorita, el papel de Anticristo preapocalíptico que había desempeñado Roma ya no era adecuado.

Bajo la influencia del pensamiento neoplatónico y helenístico, Orígenes y Agustín reformularon de manera convergente el Reino de los Cielos en términos menos literales y objetivos y, en cambio, más espirituales y subjetivos. Para Orígenes, la auténtica búsqueda religiosa era la experiencia del Reino de los Cielos en la propia alma, es decir, una transformación más metafísica que histórica. El punto de vista de Agustín era igualmente neoplatónico, pero con una actitud más decididamente polarizada en lo tocante a la relación entre este mundo y la Iglesia. Puesto que vivía en los momentos finales de la agonía de la civilización clásica, Agustín veía en el mundo que le era contemporáneo un reino inherentemente susceptible al

mal, tal como lo habían visto quienes, antes que él, habían esperado el apocalipsis; y también veía la humanidad jurídicamente dividida entre los elegidos y los condenados. No obstante, la solución salvífica que Agustín reconocía no era la de una renovación apocalíptica del mundo, sino una renovación sacramental del alma a través de la Iglesia. El mundo secular no estaba destinado a la salvación; sólo se trataba de una condición espiritual y ya era accesible a través de la Iglesia.

Por eso la anticipación cristiana de un inminente fin de los tiempos se debilitó sustancialmente y comenzó a desaparecer como fuerza motivacional dominante en la religión. De ahí que la Iglesia institucional se solidificara y se la concibiera como representación histórica duradera del Reino de Dios en la tierra. Entre la Resurrección y la segunda venida estaba el Reino de la Iglesia, y sus sacramentos eran ya los medios con los cuales los cristianos comenzaban su «resurrección» y su entrada en el reino celestial. La preocupación por la relación del cristiano individual con Dios y la condición espiritual interior sustituyó a la insistencia anterior en lo colectivo, lo universal y lo objetivamente histórico. El acento colectivo e histórico de la escatología cristiana primitiva quedaba subsumido en la Iglesia, que hacía efectivo su imperativo histórico con su responsabilidad pública en la preservación y propagación de la fe, así como con la provisión de sacramentos dispensadores de gracia a la comunidad de creyentes. Las formas de cristianismo establecidas a partir de la época de Agustín entendieron la escatología en sentido simbólico y consideraron que su expectativa histórica literal era una mitología primitiva que malinterpretaba la revelación bíblica y que carecía de auténtica pertinencia a la condición espiritual presente de la humanidad.

Sin embargo, el impulso escatológico principal nunca desapareció del todo. Por un lado, sobrevivió como una corriente subterránea según la cual la historia seguía todavía implícitamente animada por un movimiento teleológico hacia un clímax espiritual, pero que posponía el regreso de Cristo en el fin de los tiempos a un futuro indefinido. Por otro lado, en individuos y comunidades específicas resurgían periódicamente renovadas expectativas de un apocalipsis inminente y una segunda venida, acompañadas de una acusada intensificación del fervor religioso y basadas en nuevas interpretaciones de las profecías bíblicas o en nuevos reconocimientos del mal y la índole caótica de la época contemporánea. Pero esas expectativas se fomentaban generalmente en los sectores marginales de la Iglesia, especialmente en sectas heréticas que sufrían persecuciones. La Iglesia desalentaba las interpretaciones literales de la escatología y recomendaba que se depositara la fe en los sacramentos, gracias a los cuales podían superarse esas angustias. Y enseñaba que era inútil pretender calcular el fin de los tiempos, pues para Dios mil años podían ser como un día, y a la inversa.

Por último, con el auge del humanismo moderno y la creciente conciencia de la historia y la evolución que tenía el pensamiento moderno, las con-

cepciones cristianas de la transformación milenarista adoptaron una calidad más progresista e inmanente, en la cual el desarrollo moral, intelectual y espiritual de la humanidad culminaba en cierta forma de divinización humana o cósmica, cambio conceptual que resultó evidente a partir de la época de Erasmo y Francis Bacon y que alcanzó una formulación más elaborada en pensadores posteriores, como Hegel y Teilhard de Chardin (y, aunque con otro espíritu, en Nietzsche).

16. Como Madre del Logos, María adoptó los atributos de la figura bíblica judía de Sofía, o Sabiduría, que en los Proverbios y en el Eclesiástico se describe como creación eterna de Dios, ser femenino celestial que personificaba la sabiduría divina y mediaba el conocimiento que la humanidad tenía de Dios. En la teología católica romana se identificó explícitamente a María con Sofía. Por tanto, la relación entre la Sofía del Antiguo Testamento y el Logos del Nuevo Testamento (representaciones, en ambos casos, de la sabiduría divina, creadora y reveladora) se reflejaba indirectamente en la relación de María con Cristo. La figura de la Virgen Madre absorbió también parte del significado y la función originales del Espíritu Santo, en cuanto principio de presencia divina en la Iglesia, confortadora, mediadora de sabiduría y nacimiento espiritual e instrumento del ingreso de Cristo en el mundo.

De un modo más general, la transformación parcial de Dios en una figura de aspecto maternal, protectora y dispensadora de perdón, que efectuó el catolicismo, dio motivo a Erich Fromm para comentar que «el catolicismo significó el regreso disfrazado a la religión de la Gran Madre, que había sido derrotada por la de Yahvé» (*The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1963, pp. 90-91). En la literatura mística de la espiritualidad cristiana (así Clemente de Alejandría y san Juan de la Cruz), se atribuye a Dios y a Cristo cualidades explícitamente maternales, como pechos alimenticios, por ejemplo. Para el análisis tanto de la presencia como de la eliminación de lo femenino en la teología y el culto cristianos, véase Joan Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine*, Wilmette, Ill., Chiron, 1987.

17. A pesar de la exaltación de lo femenino que sugieren los temas de la Madre Iglesia y la Virgen María, lo cierto es que el desprecio sistemático de las mujeres, de su espiritualidad y de su capacidad para la autoridad religiosa y (a raíz del pecado de Eva y la idealización de la Virgen María) la sexualidad humana, siguió expresándose en un autoritarismo patriarcal que a menudo se justificaba teológicamente con el relato del Génesis acerca del papel de Eva en la Caída.

Tanto en la organización como en la imagen que la Iglesia tenía de sí misma se expresaban dos aspectos polares relacionados con el género. Considerada como jerarquía eclesiástica, la Iglesia asumió el papel de Yahvé en el Antiguo Testamento; es decir, la autoridad divina y masculina de Dios,

con rasgos correspondientes a la soberanía jurídica, la certeza dogmática y el cuidado y la vigilancia paternales. Por el contrario, si se la considera como el cuerpo de los fieles, la Iglesia asumió el papel de Israel en el Antiguo Testamento, la amada femenina de Dios (más tarde encarnada por la Virgen María), con la correspondiente inculcación cristiana de virtudes «femeninas» tales como la compasión, la pureza, la humildad y la obediencia. El Papa, los obispos y los sacerdotes representaban la autoridad divina sobre la tierra, mientras que el laicado necesitaba que se lo instruyera, justificara y salvara. Esta misma polaridad se expresaba como polaridad entre la «cabeza» de la Iglesia y el «cuerpo» de ésta. Teológicamente, la polaridad se superaba en la concepción doctrinaria de Cristo como realización y síntesis de ambos aspectos de la Iglesia (de la misma manera que se veía en Cristo el fruto del matrimonio de Yahvé e Israel).

18. La Iglesia sostenía el antiguo ordenamiento de acontecimientos de acuerdo con ciclos arquetípicos mediante su calendario litúrgico, que proporcionaba una vida ritual a través del misterio cristiano en el contexto del ciclo anual de la naturaleza: el Adviento de Cristo en la oscuridad del invierno, su nacimiento en Navidad (coincidiendo con el solsticio de invierno y el nacimiento del Sol), el período preparatorio de purificación durante la Cuaresma a finales de invierno, en anticipación a la Última Cena y al Jueves Santo, la Crucifixión en Viernes Santo y, finalmente, la Resurrección en Domingo de Pascua, en pleno renacimiento de la primavera. En las religiones mistéricas paganas pueden encontrarse muchos antecedentes del calendario cristiano.

19. Habría que introducir aquí un importante matiz en relación con la universalidad del cristianismo en la Europa medieval, en vista de los continuos vestigios de mito pagano y de animismo en gran parte de la cultura popular, así como de la existencia de judaísmo, gnosticismo, milenarismo, brujería, influencias islámicas, diversas tradiciones esotéricas y otras fuerzas culturales minoritarias y subterráneas, sin relación alguna con la ortodoxia cristiana o que incluso se resistían a ella.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ÉPOCA MEDIEVAL

1. Boecio (c. 480-524) fue una figura básica de transición entre la era clásica y la medieval, uno de los últimos filósofos romanos de la Antigüedad, «el primer escolástico cristiano» y el último laico de la filosofía cristiana durante casi un milenio. Nacido en Roma, en el seno de una antigua familia aristócrata con cien años de cristianismo desde su conversión, fue educado en Atenas y se convirtió en cónsul y ministro del gobierno romano. La meta no cumplida de Boecio fue la traducción y el comentario de todas las obras de Platón y Aristóteles, a la vez que forjar una «restauración de sus ideas en una armonía única». Sus obras completas (sobre todo

sobre lógica aristotélica, unos pocos tratados teológicos breves y su manifiesto platónico *La consolación de la filosofía*) ejercieron una notable influencia en el pensamiento medieval. Acusado falsamente de traición por el rey bárbaro Teodorico, Boecio fue condenado a prisión (donde escribió la *Consolación*) y ejecutado. Cuando, más tarde, un senador colega de Boecio, Casiodoro, decidió retirarse de la vida política romana al monasterio que él mismo había fundado, se llevó consigo su biblioteca romana y colocó las obras de Boecio en la lista de lecturas para la educación de sus monjes. Así fue como los ideales intelectuales de la era clásica tardía, y en particular de la aristocracia romana culta, pasaron a la tradición monástica cristiana. Boecio fue el primero en formular el principio esencial del escolasticismo: «Siempre que sea posible, unir la fe a la razón». Y un pasaje de su comentario a la *Isagoge* de Porfirio (una introducción griega a la lógica aristotélica) fue el inicio de la larga controversia medieval entre nominalismo y realismo en lo tocante a la naturaleza de los universales.

2. Hugo de San Víctor (1096-1141) también contribuyó a forjar la nueva conciencia medieval de la historia humana como desarrollo temporal de significado inherente. Por ejemplo, observó la tendencia peculiar de la civilización humana a trasladarse de Oriente a Occidente, hecho que le sugirió la proximidad del tiempo final, puesto que, al parecer, el límite de Occidente había llegado ya a la costa atlántica. Hugo también arguyó contra la interpretación de Agustín del Génesis como metáfora intemporal, afirmando una verdadera sucesión temporal de actos creadores, y sostuvo el valor de la realidad concreta salvífica de la historia en vez de la imposición de interpretaciones alegóricas de esa historia. Véase M. D. Chenu, «Theology and the New Awareness of History», en *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, con traducción y edición a cargo de J. Taylor y L. K. Little, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 162-201.

3. Las órdenes mendicantes dominicas y franciscanas también constituyeron una fuerza a favor de la revolución social en la baja Edad Media. Su compromiso con la pobreza y la humildad era, al mismo tiempo, un regreso a la vida apostólica de la Iglesia primitiva y una quiebra respecto del sistema feudal y su acaudalada jerarquía eclesiástica. En este último aspecto, los frailes evangélicos se asemejaban a la nueva clase de mercaderes y artistas que también habían abandonado la economía feudal, y fue especialmente de esa clase de donde las órdenes extrajeron la mayoría de sus miembros. Análogo paralelismo se presentaba en la revolución intelectual que surgió de los teólogos dominicos y franciscanos. Así como los movimientos evangélicos hallaron nuevas fuentes de inspiración en el significado literal de las Escrituras, en oposición a las glosas alegóricas que contaban con el favor de los teólogos tradicionales, así también se reflejó esa misma tendencia en el respeto filosófico de los escolásticos por el mundo empírico concreto, en

oposición al idealismo ultramundano de la tradición platónico-agustina. Véase Chenu, «The Evangelical Awakening», *ibíd.*, pp. 239-269.

4. En cierto sentido, Tomás de Aquino superó a Aristóteles en su valoración positiva del cuerpo. La doctrina tomista de la resurrección sostenía que el ser humano perfecto era un compuesto de alma y cuerpo, y que con la purificación del alma se produciría una reunión con el cuerpo y la glorificación de este último. Mientras que para los aristotélicos la relación íntima de alma y cuerpo implicaba la mortalidad de la primera, para Tomás de Aquino esa misma intimidad implicaba la inmortalidad del cuerpo redimido.

5. La polaridad representada por Tomás de Aquino y Agustín (y sus respectivas afinidades con Aristóteles y Platón) puede entenderse, en parte, como derivación de sus respuestas intelectuales individuales a los talantes culturales radicalmente distintos de sus respectivos períodos históricos. Si la ultramundanidad platónica de Agustín y su énfasis en el conocimiento suprasensible puede considerarse una reacción a la corriente que partía del sensualismo pagano y del secularismo escéptico de finales de la era clásica, la aristotélica adopción del empirismo y la materialidad por parte de Tomás de Aquino puede considerarse una reacción a la corriente que partía de la actitud antimundana y el intelectualismo fideísta de comienzos de la era medieval. También el contraste entre pesimismo agustino en relación con la humanidad y la naturaleza, por un lado, y, por otro, los puntos de vista más optimistas de Tomás de Aquino, tiene sus reflejos culturales. Puesto que Agustín vivió en los últimos años de la era clásica, fue testigo de la decadencia y la desintegración de la civilización romana en medio de las invasiones bárbaras. Tomás de Aquino, por el contrario, vivió cuando la civilización europea experimentaba una nueva era de estabilización y de rápido desarrollo durante la baja Edad Media, cuando el intelecto humano controlaba cada vez más las fuerzas de la naturaleza y el continente europeo estaba relativamente libre de amenazas externas. A Agustín, el espíritu del mundo secular debió de parecerle cargado de decadencia, sufrimiento y mal, con una mínima capacidad humana de autodeterminación positiva. El medio en que vivió Tomás era decididamente más progresista.

6. El racionalismo de Tomás de Aquino estuvo siempre en tensión con un misticismo suprarracional que mostraba la influencia de Dionisio el Areopagita. Dionisio, que fue probablemente un monje sirio del siglo V que adoptó el nombre del converso de Atenas anunciado por Pablo en el Nuevo Testamento, desarrolló un misticismo cristiano neoplatónico que acentuaba la incognoscibilidad última de Dios: sean cuales fueren las cualidades que la mente humana atribuya a Dios, es imposible considerarlas válidas en última instancia, pues si son humanamente comprensibles han de estar limitadas a la finitud de la comprensión humana y, por tanto, no puede decirse de ellas que aprehendan la naturaleza infinita de Dios. Ni siquiera pueden atribuirse a Dios los conceptos de «ser» y «realidad», pues

esos conceptos sólo pueden derivar de cosas que Dios ha creado, y la naturaleza del creador debe ser fundamentalmente distinta de la naturaleza de su creación. De ahí que toda afirmación de la naturaleza de Dios deba complementarse con su negación, y Dios, que supera todo lo que la mente humana puede concebir, trascienda, en última instancia, tanto la afirmación como la negación. Estas consideraciones (básicas para la vía negativa, la tradición de la teología negativa o apofática especialmente característica del cristianismo oriental) tal vez esclarezcan el juicio de Tomás tras una experiencia mística que tuvo mientras celebraba misa, poco antes de morir: «[...] cosas tales me fueron reveladas, que ahora todo lo que he escrito me parece completamente insustancial».

7. Según Aristóteles, cualquier movimiento que no sea provocado por las tendencias naturales de los distintos elementos debe tener como causa una fuerza aplicada constantemente. Una piedra en reposo permanecerá en reposo, o bien se moverá directamente hacia el centro de la Tierra en cumplimiento del movimiento natural de todos los objetos pesados. Sin embargo, para explicar el difícil caso del movimiento del proyectil, en el que la piedra lanzada continúa moviéndose mucho después de haber abandonado la mano del lanzador y sin ningún impulso visible de aplicación constante, Aristóteles sugería que el aire perturbado por el movimiento de la piedra continuaba impulsando a ésta. Los aristotélicos posteriores criticaron esta teoría por sus diversas debilidades, pero fue Buridán quien, en el siglo XIV, presentó una solución coherente: cuando se lanza un proyectil, éste recibe una fuerza que lo mueve, un ímpetu proporcional a su velocidad y su masa, que continúa empujando el proyectil una vez que ha abandonado su proyector original. Además, Buridán bosquejó la idea de que el peso de un cuerpo que cae crea incrementos de ímpetu iguales en intervalos iguales.

Buridán sugirió también que cuando Dios creó los cielos, pudo haber impreso un ímpetu en los cuerpos celestes, que luego (cuando Dios descansó, el séptimo día) continuaron moviéndose para siempre en virtud de ese ímpetu, pues no había resistencia a su movimiento. Por este medio, Buridán pudo prescindir hipotéticamente de las inteligencias angélicas como motores de los cuerpos celestes, ya que no eran mencionadas en la Biblia ni eran físicamente necesarias para explicar los movimientos. Quizás haya sido ésta la primera aplicación importante de un principio de física terrestre a fenómenos celestes. A su vez, el sucesor de Buridán, Oresme, concibió el universo como semejante a un reloj mecánico que Dios hubiera construido y dejado en funcionamiento.

Entre otras contribuciones, Oresme introdujo el empleo de tabulaciones matemáticas mediante su «método gráfico», con lo que anticipó al desarrollo cartesiano de la geometría analítica. En lo que concierne el problema de los movimientos celestes, Oresme argumentó que la rotación aparente de los cielos podía explicarse muy sencillamente por la rotación de la Tierra, un

movimiento más plausible y pequeño de un cuerpo único en comparación con el movimiento inmensamente más amplio y rápido de todos los cuerpos celestes a través de vastos espacios en un solo día (que Oresme juzgó «increíble e impensable»). Al contemplar las estrellas todas las noches o el Sol todos los días, el observador sólo puede estar seguro del hecho mismo del movimiento; pero los sentidos no pueden afirmar si ese movimiento es producido por los cielos o por la Tierra, pues únicamente están en condiciones de registrar el mismo fenómeno en ambos casos.

Oresme también sostuvo, frente a Aristóteles, que los objetos materiales podían caer a la Tierra no a causa de que ésta fuera el centro del universo, sino de que los cuerpos se movían naturalmente los unos hacia los otros. Si se lanza una piedra, ésta cae nuevamente a la Tierra con total independencia del lugar del universo en el que se encuentre la Tierra, simplemente porque ésta se halla cerca de la piedra y tiene su propio centro de atracción, mientras que otra Tierra en cualquier otro sitio atraería hacia su propio centro a las piedras sueltas cercanas. Así pues, la materia puede ser naturalmente atraída por otra materia. Esta alternativa teórica a la explicación aristotélica de los cuerpos en caída libre hacia una Tierra central fue requisito previo para las hipótesis heliocéntricas posteriores. Además, recogiendo la teoría del ímpetu de Buridán, Oresme argumentaba que un cuerpo que caía verticalmente caería en línea recta a la Tierra aunque ésta se moviera, de la misma manera que un hombre que se halla en una nave en movimiento mueve la mano hacia abajo en línea recta a lo largo del mástil, sin desviación alguna. La nave lleva y mantiene la línea recta de la mano en relación consigo misma, tal como haría la Tierra con una piedra en caída libre. No obstante haber expuesto estos diversos y perspicaces argumentos contra Aristóteles y haber afirmado que sólo por fe –no por razón, ni por observación, ni por las Escrituras– se podía afirmar que la Tierra está fija, Oresme desechó sus argumentos acerca de la rotación terrestre. En un contexto científico posterior, Copérnico y Galileo no los desecharon.

Las obras de Buridán y de Oresme en el siglo XIV echaron las bases para la concepción de una Tierra de naturaleza planetaria, la ley de la inercia, el concepto físico de momento, la ley del movimiento uniformemente acelerado para los cuerpos en caída libre, la geometría analítica, la eliminación de la distinción entre terrestre y celeste y, por último, un universo mecánico con un Dios relojero. Véase Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, pp. 115-123.

8. El propio Ockham empleó fórmulas un poco diferentes de las que hoy se conocen como «la navaja de Ockham», tales como «no hay por qué suponer la pluralidad si no es necesario» y «lo que puede hacerse con menos [supuestos], es inútil hacerlo con más».

1. Tycho Brahe también propuso un sistema intermedio entre el de Copérnico y el de Ptolomeo. En él, todos los planetas, salvo la Tierra, giran alrededor del Sol, mientras que todo el sistema centrado en el Sol gira alrededor de la Tierra. La primera parte, que en lo esencial era una modificación del antiguo sistema de Heráclides, mantenía muchas de las intuiciones más importantes de Copérnico, mientras que la segunda parte mantenía la física de Aristóteles, la Tierra fija y central, y la interpretación literal de las Escrituras. El sistema de Brahe desarrollaba la causa copernicana, no sólo porque explicaba algunas de sus ventajas y problemas, sino también porque algunas de las nuevas sendas orbitales del Sol y los planetas se superponían unas a otras, lo cual arrojaba dudas acerca de la realidad física de las esferas etéreas separadas dentro de las cuales se suponía que cada planeta estaba inserto. Por lo demás, las observaciones que Brahe realizó de los cometas, que ahora se calculaba que estaban más allá de la Luna, así como de una nova que apareció en 1572, comenzaron a convencer a los astrónomos de que los cielos no eran inmutables, idea que posteriormente fue apoyada por los descubrimientos telescópicos de Galileo. Al igual que los ordenamientos que Brahe propuso para las órbitas planetarias, los movimientos observados de los cometas debilitaron más aún la credibilidad de la existencia de esferas etéreas, que Aristóteles había considerado compuestas de una sustancia cristalina, sólida aunque invisible. Se reconocía que los cometas se movían en espacios que tradicionalmente se habían concebido llenos de esferas cristalinas sólidas y, en consecuencia, arrojaban nuevas dudas sobre su realidad física. Las elipses de Kepler terminarían por hacer completamente insostenibles las esferas con movimiento circular. Véase Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, pp. 200-209.

2. Citado por James Brodrick, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S.J.*, vol. 2, Londres, Longmans, Green, 1950, p. 359.

3. La última obra de Galileo y su contribución más importante a la física, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, fue completada en 1634, cuando tenía setenta años. Se publicó cuatro años después en Holanda, tras haber sacado clandestinamente de Italia el manuscrito (al parecer, con la colaboración del embajador francés en el Vaticano y ex discípulo de Galileo, el duque de Noailles). En ese mismo año, 1638, John Milton viajó de Inglaterra a Italia, donde visitó a Galileo, acontecimiento que más tarde recordará en *Areopagítica*, de 1644, escrito clásico de Milton en favor de la libertad de prensa: «Me he sentado entre sus hombres educados (pues ese honor he tenido) y me consideraron afortunado por haber nacido en un sitio de tal libertad filosófica como suponían que era

Inglaterra, mientras que ellos sólo podían lamentarse de la condición servil a que se había reducido entre ellos el saber; de que eso oscureciera la gloria del talento italiano; de que hacía muchos años que no se escribía allí nada que no fuera adulación y ampulosidad. Fue entonces cuando visité al famoso Galileo, ya viejo, prisionero de la Inquisición por pensar, en materia de astronomía, de otra manera que los censores franciscanos y dominicos». (John Milton, *Areopagitica and Other Prose Writings*, editado por W. Haller, Nueva York, Book League of America, 1929, p. 41.)

4. Esta división entre la mente humana y el mundo material llevaba implícito el escepticismo naciente en relación con la auténtica capacidad de aquélla para penetrar, más allá de las apariencias, un orden intrínseco al mundo, esto es, en relación con la capacidad del sujeto para salvar el abismo que lo separaba del objeto. Sin embargo, este escepticismo, que Locke bosquejó, Hume hizo explícito y Kant reformuló críticamente, no afectó, en general, a la concepción científica tal como se desarrolló en los siglos XVIII y XIX, e incluso en el XX.

5. Merece aquí una mención especial la formulación independiente de Alfred Russel Wallace de la teoría de la evolución en 1858, que impulsó a Darwin a hacer pública su obra tras veinte años de mantenerla en privado. Entre los importantes antecesores de Darwin y de Wallace destacan Buffon, Lamarck y el abuelo de Darwin, Erasmus Darwin, así como Lyell en geología. Además, Diderot, La Mettrie, Kant, Goethe y Hegel se inclinaron, todos ellos, por la concepción evolucionista del mundo.

6. W. Carl Rufus, «Kepler as an Astronomer», en The History of Science Society, *Johannes Kepler: A Tercentenary Commemoration of His Life and Work*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1931, p. 36.

7. Este enunciado debería matizarse con el hecho de que, en general, las cosmologías no geocéntricas eran retoños de la tradición platónico-pitagórica, y que la mayor oposición a ellas no era tanto la que presentaba el platonismo como la que encarnaba la cosmología aristotélico-ptolemaica. Véase nota 1 de la parte 2, sobre el posible heliocentrismo platónico.

8. Recientes análisis históricos han sugerido que el rápido declive del esoterismo renacentista en la Inglaterra de la Restauración fue influido por el ambiente social y político que marcó la historia británica del siglo XVII. Durante los levantamientos revolucionarios de la Guerra Civil inglesa y del Interregno (1642-1660), las filosofías esotéricas como la astrología y el hermetismo gozaron de gran popularidad, y su estrecha asociación con los movimientos radicales políticos y religiosos se percibía en muchos sectores como una amenaza a la Iglesia establecida y a las clases acaudaladas. Durante este período de débil censura, los almanaques astrológicos se vendían más que la Biblia, y los astrólogos influyentes, como William Lilly, alentaron las fuerzas de la rebelión. En un nivel conceptual, las filosofías esotéricas daban su apoyo a una cosmovisión compatible, en gran medida,

con el activismo político y religioso antiautoritario de los movimientos radicales, con la iluminación espiritual directa que se consideraba potencialmente a disposición de todos los individuos, sin distinción de categoría social ni de sexo, y con la naturaleza que se consideraba viva, impregnada de divinidad en todos los niveles y perpetuamente autotransformadora. Después de la Restauración de 1660, los principales filósofos, médicos y clérigos insistieron en la importancia de una sobria filosofía natural, tal como la filosofía mecánica de las partículas materiales inertes recientemente publicada, para poner coto al «entusiasmo» que inflamaba las pasiones y que recibía el apoyo de la cosmovisión esotérica y de las sectas radicales.

Con el espectro del caos social de las décadas anteriores aún presente, las ideas herméticas fueron objeto de ataques cada vez más violentos, la astrología dejó de contar con el patrocinio de las clases altas y de enseñarse en la universidad, y la ciencia que se desarrolló en el seno de la Royal Society (fundada en 1660) sostuvo el punto de vista mecánico de la naturaleza como mundo desespiritualizado de cruda materia, gobernado por leyes fijas y permanentes. Las figuras principales de la Royal Society, como Robert Boyle o Christopher Wren, siguieron considerando válida la astrología, al menos en privado (y creían, como Bacon, que no se trataba de rechazar de plano la astrología, sino de reformarla científicamente), pero el clima político era cada vez más hostil; Boyle, por ejemplo, no permitió que su defensa de la astrología se publicase antes de su muerte. El mismo contexto parece haber ejercido su influencia en Newton y sus albaceas literarios a la hora de suprimir el fondo esotérico y hermético de sus ideas científicas. Véase David Kubrin, «Newton's Inside Out: Magic, Class Struggle, and the Raise of Mechanism in the West», en *The Analytic Spirit*, edición al cuidado de H. Woolf, Ithaca, Cornell University Press, 1930; Patrick Curry, *Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 1989; Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Nueva York, Viking, 1972; y P. M. Rattansi, «The Intellectual Origins of the Royal Society», en *Notes and Records of the Royal Society of London*, 23, 1968, pp. 129-143.

Dos análisis más de la misma revolución intelectual, pero en términos del conflicto epistemológico entre dos diferentes perspectivas respecto del género (el ideal hermético de conocimiento como unión erótica de lo masculino y lo femenino, que refleja una visión del universo como matrimonio cósmico, contra el programa baconiano de dominación masculina), se encontrarán en Evelyn Fox Keller, «Espíritu y razón en el nacimiento de la ciencia moderna», en *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Institución Alfons el Magnànim, 1991, pp. 57-73; y Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980.

9. Galileo, *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*: «Os sorprende que la opinión pitagórica [de que la Tierra se mueve] tenga tan pocos seguidores: a mí, en cambio, me asombra que haya habido antes de ahora alguien que la haya abrazado y seguido. Jamás podré admirar lo suficiente la gran perspicacia de quienes han hecho suya esa opinión y la han adoptado como verdadera: éstos, gracias a la penetrante fuerza del intelecto, han ejercido tal violencia a sus propios sentidos como para preferir la voz de la razón por encima de lo que la experiencia sensorial les mostraba. Los argumentos contrarios [a la rotación de la Tierra] que hemos examinado son muy verosímiles, como hemos visto, y el hecho de que los ptolemaicos y los aristotélicos y todos sus discípulos los consideraran convincentes y definitivos es un argumento poderoso a favor de su efectividad. Pero las experiencias que contradicen abiertamente el movimiento anual [de la Tierra alrededor del Sol] son tanto más vigorosas en su fuerza aparente que, repito, mi asombro no tiene límites cuando pienso que Aristarco y Copérnico fueron capaces de lograr que la razón conquistara de tal modo a los sentidos como para convertirse, en desmedro de estos últimos, en señora de sus creencias».

10. Kepler, *Harmonice mundi*, V: «Ahora, desde el amanecer hace ocho meses, desde la amplia luz del día hace tres meses, y desde hace unos pocos días, cuando el Sol iluminaba de lleno mis maravillosas especulaciones, nada puede echarme atrás. Me entrego libremente al sagrado frenesí; me atrevo francamente a confesar que he robado las vasijas de oro de los egipcios para construir un tabernáculo para mi Dios lejos de las fronteras de Egipto. Si me perdonáis, gozaré; si me censuráis, lo aguantaré. La suerte está echada y yo estoy escribiendo el libro, para que se lea ahora o bien en la posteridad, tanto da. Puede esperar un siglo a que aparezca un lector, como Dios mismo esperó seis mil años a que apareciera un testigo».

11. En eso residía, quizá, la distinción más importante entre la ciencia clásica y la moderna: mientras que Aristóteles había postulado cuatro causas (material, eficiente, formal y final), la ciencia moderna sólo consideraba justificables las dos primeras. Así, Bacon elogió a Demócrito por eliminar a Dios y a la mente del mundo natural, en contraste con Platón y Aristóteles, que repetidamente introdujeron causas finales en las explicaciones científicas. Véase también el juicio más reciente del biólogo Jacques Monod: «La clave del método científico es [...] la negación sistemática de que se pueda obtener conocimiento "verdadero" mediante la interpretación de los fenómenos en términos de causas finales, lo que equivale a decir, de "propósito"» (Jacques Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, p. 21 [*El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Tusquets, 1981]).

12. Ésta fue la famosa respuesta del astrónomo y matemático francés Pierre-Simon Laplace a Napoleón, cuando se le preguntó acerca de la ausencia de Dios en su nueva teoría del Sistema Solar, que había perfeccionado la

síntesis newtoniana. Debido a ciertas aparentes irregularidades en los movimientos planetarios, Newton había creído que el Sistema Solar requería, para mantener la estabilidad, ocasionales ajustes divinos. La respuesta de Laplace reflejaba su éxito en demostrar que toda variación conocida (como el cambio de velocidades de Júpiter y Saturno) era cíclica y que, en consecuencia, el Sistema Solar era completamente estable por sí mismo, sin intervención divina.

13. El carácter y la composición del clero de la Iglesia en Francia también desempeñó un papel complejo en estos desarrollos. Las jerarquías superiores del clero eran ocupadas típicamente por los segundones de la aristocracia, que cogían los cargos como prebendas, y cuyo estilo de vida era, en general, imposible de distinguir del de los aristócratas que no eran clérigos. El fervor religioso de este nivel de la Iglesia era poco frecuente y se desconfiaba de él. Los intereses de la Iglesia institucional parecían residir menos en la misión pastoral de salvación religiosa que en el fortalecimiento de la ortodoxia y la preservación de las ventajas políticas. Lo que complicó la situación fue la adopción que los propios miembros del clero hicieron, cada vez en mayor número, del racionalismo de la Ilustración, con lo que las fuerzas seculares se vieron reforzadas desde dentro de la estructura de la Iglesia. Véase Jacques Barzun, «Society and Politics», en *The Columbia History of the World*, edición al cuidado de John A. Garraty y Peter Gay, Nueva York, Harper & Row, 1972, pp. 694-700.

14. «Quienes comienzan a servir tanto a Dios como a las riquezas descubren muy pronto que no hay Dios» (Logan Pearsall Smith).

15. Semejante visión fue contradicha por otros cristianos que no interpretaban el mandamiento en el sentido de «explotación» sino en el de «administración», pues en la primera se veía un reflejo de la alienación de la Caída.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA ERA MODERNA

1. Sobre la base del segundo prefacio de Kant a la *Crítica de la razón pura* se ha dicho muchas veces que Kant denominaba «revolución copernicana» a su posición filosófica (así, por ejemplo, Karl Popper, Bertrand Russell, John Dewey y la decimoquinta edición de la *Encyclopaedia Britannica*, entre muchos otros). I. B. Cohen ha señalado (en *Revolution in Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, pp. 237-243) que Kant no parece haber formulado ese juicio específico. Por otro lado, Kant comparó explícitamente su nueva estrategia filosófica con la teoría astronómica de Copérnico, y aunque en términos rigurosos es posible que la expresión «revolución copernicana» fuera posterior a Copérnico y a Kant, lo cierto es que tanto la expresión como la comparación son correctas y esclarecedoras.

2. «Puedo decir con toda seguridad que nadie entiende la mecánica cuántica» (Richard Feynman).

3. Citado en Huston Smith: *Beyond the Post-Modern Mind*, ed. rev., Wheaton, Ill., Quest, 1989, p. 8.

4. Las ideas de Kuhn, que se expusieron por primera vez en *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), fueron, en parte, el resultado de significativos progresos realizados durante la generación anterior en el estudio de la historia de la ciencia, sobre todo la obra de Alexandre Koyré y A. O. Lovejoy. También fueron importantes los principales desarrollos en el seno mismo de la filosofía académica y los ligados al último Wittgenstein y a los progresos de la argumentación en la escuela de empirismo lógico, desde Rudolf Carnap y pasando por Quine. La conclusión ampliamente aceptada de este argumento afirmaba, esencialmente, una posición kantiana relativizada; lo que quiere decir que, en último análisis, no podemos calcular lógicamente verdades complejas a partir de elementos simples basados en la sensación directa, porque todos esos elementos sensoriales simples, al fin y al cabo, están definidos por la ontología de un lenguaje específico, y existe una multiplicidad de lenguajes, cada uno con su modo particular de construir la realidad y su selectiva producción e identificación de los objetos que describe. La elección del lenguaje que se va a emplear depende finalmente de los propósitos que le animen a uno, pero no de «hechos» objetivos, ellos mismos constituidos por los mismos sistemas teóricos y lingüísticos a través de los cuales se los juzga. Todo «dato crudo» está ya cargado de teoría. Véase W. V. O. Quine, «Two Dogmas of Empiricism», en *From a Logical Point of View*, 2.ª ed., Nueva York, Harper & Row, 1961, pp. 20-46.

5. El término decisivo con el que Hegel expresaba su concepto de integración dialéctica es *aufheben*, que significa, al mismo tiempo «suprimir», «guardar» y «alzar». En el momento de la síntesis, el estado antitético se preserva y al mismo tiempo se trasciende, se niega y se realiza plenamente.

6. Ronald Sukenick, «The Death of the Novel», en *The Death of the Novel and Other Stories*, Nueva York, Dial, 1969, p. 41. Tal vez se pueda decir que el actor resume el *ethos* artístico posmoderno, pues su realidad permanece deliberada e irreductiblemente ambigua. La ironía penetra íntegramente la acción; el rendimiento lo es todo. El actor nunca se ve unívocamente comprometido con un significado exclusivo, con una realidad literal. Todo es «como si».

7. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 176.

8. Ihab Hassan, citado en Albrecht Wellner, «On the Dialectic of Modernism and Postmodernism», *Praxis International*, 4, 1985, p. 338. Véase también el análisis de Richard J. Bernstein del mismo pasaje («Metaphysics, Critique, Utopia», *Review of Metaphysics*, 42, 1988, pp. 259-260), en el que caracteriza la actitud intelectual posmoderna de un modo tal que a veces recuerda la descripción hegeliana de un escepticismo abstracto que se reali-

za plenamente, «que nunca ve en su resultado otra cosa que pura nada [y] no pude extraer nada de allí, sino que ha de esperar si surge algo nuevo y qué es, a fin de arrojar también eso en el mismo abismo vacío» (G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, traducción de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 51).

9. Arnold J. Toynbee, en *Encyclopaedia Britannica*, 15.ª ed., voz «time».

10. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125.

11. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducción de Talcott Parsons, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1958, p. 182.

12. Carl G. Jung, «The Undiscovered Self», en *Collected Works of Carl Gustav Jung*, vol. 10, traducción de R. F. C. Hull, edición al cuidado de H. Read et al., Princeton, Princeton University Press, 1970, pp. 585-586.

EPÍLOGO

1. John J. McDermott, conferencia «Revisioning Philosophy», Esalen Institute, Big Sur, California, junio de 1987.

2. La teoría del doble vínculo fue una aplicación de la teoría de Bertrand Russell de los tipos lógicos (de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead) a los análisis de las comunicaciones de esquizofrenia. Véase Gregory Bateson et al., «Toward a Theory of Schizophrenia», en Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine, 1972, pp. 201-227.

3. Ernest Gellner, *The Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 206-207.

4. Vincent Brome, *Jung: Man and Myth*, Nueva York, Atheneum, 1978, p. 14.

5. Jung, «Psychological Commentary on "The Tibetan Book of the Great Liberation"», en *Collected Works of Carl Gustav Jung*, vol. 11, traducción de R. F. C. Hull, edición al cuidado de H. Read et al., Princeton, Princeton University Press, 1969, párrafo 759.

6. Las presentaciones más generales de la evidencia clínica de Grof y sus implicaciones teóricas pueden hallarse en Stanislav Grof, *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*, Nueva York, Viking, 1975; *Psicoterapia con LSD*, Madrid, La Liebre de Marzo, 2005; *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*, Barcelona, Kairós, 1985.

7. James Hillman, *Re-Visioning Psychology*, Nueva York, Harper & Row, 1975, p. 126. [Hay traducción castellana: *Re-imaginar la psicología*, Madrid, Siruela, 1994.]

8. Hoy en día los autores y editores comentan a menudo la dificultad con que tropiezan a la hora de revisar enunciados escritos originariamente con el genérico tradicional «hombre», que tratan de reemplazar por un término no sesgado desde el punto de vista del género. En parte, la dificultad

proviene de que no hay ningún otro término que intente denotar, al mismo tiempo, la especie humana (es decir, todos los seres humanos) y un ser humano genérico particular. Esto quiere decir que la palabra «hombre» es la única capaz de indicar una entidad metafóricamente singular y personal que es también de naturaleza intrínsecamente colectiva; «hombre» denota un individuo universal, una figura arquetípica, cosa que no ocurre en los casos de «seres humanos», «humanidad», «gente» y «hombres y mujeres». Pero creo que la razón más profunda de la dificultad de revisar tales enunciados estriba en que todo su sentido, tal como fueron concebidos en el origen, estaba implícitamente estructurado en torno a la imagen específica de lo humano como arquetípicamente masculino. Como resulta claro de una lectura atenta de la multitud de textos pertinentes (grecorromanos, judeocristianos y modernos), tanto la estructura sintáctica como el significado esencial del lenguaje que la mayoría de los principales pensadores occidentales ha empleado para representar la condición y la empresa humanas, incluso su drama, su *pathos* y su desenfreno, se asocian inextricablemente con la presencia inconsciente de esta figura arquetípica: el «hombre». En un nivel, el «hombre» de la tradición intelectual occidental puede considerarse, lisa y llanamente, como un «falso universal» socialmente construido, cuyo empleo refleja y contribuye a modelar una sociedad de dominación masculina. Sin embargo, en un nivel más profundo, «hombre» ha representado también un arquetipo vivo en el que, voluntariamente o no, han participado los miembros de uno y otro sexo. Su presencia activa, creadora y problemática ha dado unidad a toda una civilización, a todo un mundo. Este libro ha contado, en realidad, la historia del «hombre occidental» en toda su trágica gloria, en su ceguera y, creo también, en su crecimiento hacía la autotrascendencia.

En algún momento del futuro, el empleo irreflexivo del masculino en sentido genérico probablemente desaparezca. Si este libro se leyera en ese nuevo contexto, sobresaldría con toda nitidez el papel esencial que en el relato desempeñó la construcción particular de lo humano implícito en el significado del término genérico «hombre», y en la misma medida resultarían también más evidentes las múltiples ramificaciones de este empleo tradicional: psicológica, social, cultural, intelectual, espiritual, ecológica, cosmológica. Cuando el lenguaje genéricamente distorsionado no sea ya norma establecida, toda la cosmovisión cultural entrará en una nueva era. El viejo tipo de enunciados y de frases, el carácter de la imagen que lo humano tiene de sí mismo, el lugar de la humanidad en el cosmos y en la naturaleza, la auténtica naturaleza del drama humano, todo ello sufrirá transformaciones radicales. A medida que progrese el lenguaje, progresará la cosmovisión, y a la inversa.

9. Se pueden mencionar aquí dos importantes complejidades en esta dialéctica. En primer lugar, como han sugerido la exposición y varias de las

notas, puede contemplarse la evolución del pensamiento occidental como marcada en cada fase por una compleja interacción de lo masculino y lo femenino, con significativas reuniones parciales con lo femenino en coincidencia con las grandes transformaciones de la cultura occidental, desde el nacimiento de la civilización griega en adelante. Cada síntesis y nacimiento ha constituido una etapa en una dialéctica de mucho mayor alcance entre lo masculino y lo femenino, que, a mi juicio, abarca la historia del pensamiento occidental en su conjunto.

Sin embargo, entretejido con el despliegue de esta evolución de lo masculino-femenino se encuentra un segundo proceso dialéctico que ha desempeñado un papel más explícito en el relato histórico y que implica una polaridad arquetípica básica en la naturaleza misma de lo masculino. Por un lado, el principio masculino (una vez más, tanto en hombres como en mujeres) puede entenderse en términos de lo que podría llamarse «impulso prometeico»: incansable, heroico, rebelde y revolucionario, individualista e innovador, eternamente en busca de libertad, de autonomía, de cambio y de lo nuevo. Por otro lado, está su complemento y su opuesto, que podemos llamar el «impulso saturniano»: conservador, estabilizador, controlador, dominante, que busca sostener, ordenar, contener y reprimir, es decir, el aspecto jurídico-estructural-jerárquico de lo masculino que se ha expresado en el patriarcado.

Ambos aspectos de lo masculino –Prometeo y Saturno, hijo y padre– se implican mutuamente. Cada uno requiere su opuesto, lo saca a la luz y crece en él. A gran escala, la tensión dinámica entre los dos principios puede verse como constitutiva de la dialéctica que mueve la «historia» (política, intelectual, espiritual). Esta dialéctica es la que ha impulsado el drama interno a lo largo de la apasionada historia que se expone en este libro: la incesante y dinámica interacción de orden y cambio, de autoridad y rebelión, de control y libertad, de tradición e innovación, de estructura y revolución. Sin embargo, lo que sugiero es que, en última instancia, esta poderosa dialéctica impulsa, sirve y es impulsada por una dialéctica aún más amplia que incluye lo femenino o la «vida».

CRONOLOGÍA

(Las fechas de los acontecimientos son aproximadas.)

2000 a.C.	Comienzan las migraciones de los pueblos indoeuropeos grecoparlantes al área del Egeo.
1950	Los patriarcas hebreos migran de Mesopotamia a Canaan (datación bíblica tradicional).
1800	Se registran las primeras observaciones astronómicas mesopotámicas.
1700	Apogeo de la civilización minoica en Creta durante los dos siglos siguientes, que influye en la Grecia continental.
1600	Gradual fusión griega de religiones mediterráneas, indoeuropeas y prehelénicas.
1450	Caída de la civilización minoica de Creta tras invasiones y desastres volcánicos.
1400	Predominio de la civilización micénica en la Grecia continental.
1250	Éxodo hebreo de Egipto bajo Moisés.
1200	Guerra de Troya con los griegos micénicos.
1100	Invasiones dóricas, fin de la dominación micénica.
1000	David unifica el reino de Israel con capital en Jerusalén.
950	Reinado de Salomón, construcción del Templo.
900-700	Se escriben los primeros libros de la Biblia hebrea. Homero escribe la *Ilíada* y la *Odisea*.
776	Se celebran en Olimpia los primeros Juegos Olímpicos panhelénicos.

750 Se extiende la colonización griega del Mediterráneo.
740 Auge del Primer Isaías en Israel.
700 *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, de Hesíodo.
600 Auge de Tales de Mileto, nacimiento de la filosofía.
594 Solón reforma el gobierno de Atenas y establece reglas para el recitado público de los poemas de Homero.
590 Auge de Jeremías en Israel.
586-538 Cautiverio de los judíos en Babilonia. Auge de Ezequiel y el Segundo Isaías, profecía de la redención histórica. Comienza la compilación y redacción de las Escrituras hebreas.
580 Auge de Safo, auge de la poesía lírica griega.
570 Auge de Anaximandro, que desarrolla la cosmología sistemática.
545 Auge de Anaxímenes, que postula transmutaciones de una sustancia subyacente.
525 Pitágoras inaugura la hermandad filosófico-religiosa y desarrolla una síntesis de ciencia y misticismo.
520 Auge de Jenófanes, concepto de progreso humano, monoteísmo filosófico, escepticismo respecto de las deidades antropomórficas.
506 Clístenes instituye reformas democráticas en Atenas.
500 Auge de Heráclito, filosofía del «todo fluye», Logos universal.
499 Comienzan las Guerras Médicas.
490 Atenas derrota al ejército persa en Maratón.
480 Los griegos derrotan a los persas en Salamina.
478 Establecimiento de la Liga de Delos de los estados griegos encabezados por Atenas. Comienza el período de hegemonía de Atenas.
472 *Los Persas*, de Esquilo, surgimiento de la tragedia griega.
470 Auge de Píndaro, cima de la poesía lírica griega.
Auge de Parménides, que postula la oposición lógica entre apariencias y realidad unitaria inmutable.
469 Nacimiento de Sócrates.
465 *Prometeo encadenado*, de Esquilo.
460 Auge de Anaxágoras, concepto de Mente Universal (*Nous*).
458-429 Época de Pericles.

450	Comienzan a emerger los sofistas.
447	Construcción del Partenón (se concluye en 432).
446	Heródoto escribe su *Historia*.
441	*Antígona*, de Sófocles.
431	*Medea*, de Eurípides.
431-404	Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta.
430	Auge de Demócrito, atomismo.
429	*Edipo Rey*, de Sófocles.
427	Nacimiento de Platón.
423	*Las Nubes*, de Aristófanes.
420	Tucídides escribe la *Historia de la Guerra del Peloponeso*.
415	*Las Troyanas*, de Eurípides.
410	Auge de Hipócrates, que sienta las bases de la medicina antigua.
404	Atenas es derrotada por Esparta.
399	Juicio y ejecución de Sócrates.
399-347	Platón escribe sus *Diálogos*.
387	Platón funda su Academia en Atenas.
367	Aristóteles comienza veinte años de estudio en la Academia de Platón.
360	Eudoxo formula la primera teoría del movimiento planetario.
347	Muerte de Platón.
342	Aristóteles es preceptor de Alejandro en Macedonia.
338	Filipo II de Macedonia conquista Grecia.
336	Muerte de Filipo, entronización de Alejandro.
336-323	Conquistas de Alejandro Magno.
335	Aristóteles funda el Liceo en Atenas.
331	Fundación de Alejandría en Egipto.
323	Muerte de Alejandro. Comienzo de la era helenística (hasta c. 312 d.C.).
322	Muerte de Aristóteles.
320	Auge de Pirrón de Elis, fundador del escepticismo.
306	Epicuro funda la Escuela epicúrea en Atenas.
300	Zenón de Citio funda la Escuela estoica en Atenas.
300-100	Apogeo de Alejandría como centro de la cultura helenística. Desarrollo de estudios humanísticos, ciencia y astrología.

295 Los *Elementos*, de Euclides, codifican la geometría clásica.
280 Se construye el Museo (*Mouseion*) en Alejandría.
270 Aristarco propone la teoría heliocéntrica.
260 Se enseña el escepticismo en la Academia platónica durante los dos siglos siguientes.
250 Los eruditos de Alejandría traducen la Biblia hebrea al griego.
240 Auge de Arquímedes, que desarrolla la mecánica clásica y las matemáticas.
220 Auge de Apolonio de Perga, que hace progresar la astronomía y la geometría.
146 Grecia es conquistada por Roma.
130 Auge de Hiparco, que traza el primer mapa general de los cielos y desarrolla la cosmología geocéntrica clásica.
63 Julio César reforma el calendario.
Cicerón denuncia y reprime la conspiración de Catilina.
60 Lucrecio expone la teoría atomista del universo de Epicuro en *De Rerum Natura*.
58-48 César conquista la Galia y derrota a Pompeyo.
45-44 Obras filosóficas de Cicerón.
44 Asesinato de Julio César.
31 Octavio (Augusto) derrota a Antonio y Cleopatra.
Comienzo del Imperio Romano.
29 Tito Livio empieza a escribir la historia de Roma.
23 *Odas*, de Horacio.
19 La *Eneida*, de Virgilio.
8-4 a.C. Nacimiento de Jesús de Nazaret.
8 d.C. *Metamorfosis*, de Ovidio.
14 Muerte de Augusto.
15 *Astronómica*, de Manilio.
23 *Geografía*, de Estrabón.
29-30 Muerte de Jesús.
35 Conversión de Pablo en el camino de Damasco.
40 Auge de Filón de Alejandría, integración de judaísmo y platonismo.
48 El Concilio de Apóstoles de Jerusalén reconoce la misión de Pablo a los gentiles.
50-60 Pablo escribe las Epístolas.

64-68	Los apóstoles Pedro y Pablo son martirizados en Roma bajo Nerón. Primera gran persecución de cristianos.
64-70	Evangelio según Marcos.
70	Los romanos destruyen el Templo de Jerusalén.
70-80	Evangelios según Mateo y según Lucas.
90-100	Evangelio según Juan.
95	*Institutio Oratoria*, de Quintiliano, que codifica la educación humanística en Roma.
96	Primera aparición de la fórmula *en Christo paideia*, que presagia la síntesis de humanismo clásico y cristianismo.
100	*Introducción a la Aritmética*, de Nicómaco.
100-200	Florece el gnosticismo.
109	*Historias*, de Tácito.
110	Auge de Plutarco, escribe las *Vidas paralelas*, biografías comparadas de griegos y romanos prominentes.
120	Auge de Epicteto, moralista estoico.
140	*Almagesto* y *Tetrabiblos*, de Ptolomeo, que codifican la astronomía y la astrología clásicas.
150	Primera síntesis de cristianismo y platonismo, de san Justino.
161	Marco Aurelio accede al trono de emperador.
170	Auge de Galeno, que hace progresar la ciencia de la medicina.
175	Primer canon autorizado que se conoce del Nuevo Testamento.
180	*Contra las herejías*, de Ireneo, que critica el gnosticismo. Clemente asume el liderazgo de la escuela cristiana en Alejandría.
190	Auge de Sexto Empírico, que resume el escepticismo clásico.
200	Se compila en Alejandría el *Corpus Hermeticum* (aprox.).
203	Orígenes sucede a Clemente como cabeza de la escuela catedralicia.
232	Plotino comienza once años de estudio con Ammonio Saccas en Alejandría.
235-285	Invasiones bárbaras del Imperio Romano. Comienzo de una grave inflación, extensión de la peste, despoblación.

248	*Contra Celso*, de Orígenes, que defiende el cristianismo contra los intelectuales paganos.
250-260	Persecuciones de cristianos por los emperadores Decio y Valeriano.
265	Plotino escribe y enseña en Roma, surge el neoplatonismo.
301	Porfirio compila las *Enéadas* de Plotino.
303	Comienza, bajo Diocleciano, la última y más severa de las persecuciones de cristianos.
312	Conversión de Constantino al cristianismo.
313	El Edicto de Milán establece la tolerancia religiosa para el cristianismo en el Imperio Romano.
324	*Historia eclesiástica*, de Eusebio, primera historia de la Iglesia cristiana.
325	El Concilio de Nicea, convocado por Constantino, establece la doctrina cristiana ortodoxa.
330	Constantino traslada la capital imperial a Constantinopla (Bizancio).
354	Nacimiento de Agustín.
361-363	Juliano el Apóstata restaura brevemente el paganismo en el Imperio Romano.
370	Los hunos comienzan su masiva invasión de Europa (hasta 453).
374	Ambrosio se convierte en obispo de Milán.
382	Jerónimo empieza la traducción de la Biblia al latín.
386	Conversión de Agustín.
391	Teodosio prohíbe todo culto pagano en el Imperio Romano. Destrucción del Serapeum en Alejandría.
400	*Confesiones*, de Agustín.
410	Saqueo visigótico de Roma.
413-427	*La ciudad de Dios*, de Agustín.
415	Muerte de Hipatia en Alejandría.
430	Muerte de Agustín.
439	Cartago cae bajo el poder de los vándalos, Occidente es asolado por los bárbaros.
476	Fin del Imperio Romano de Occidente.
485	Muerte de Proclo, último filósofo griego pagano importante.
498	Los francos se convierten al catolicismo bajo Clodoveo.

500 Auge (aprox.) de Dionisio el Areopagita, neoplatonismo cristiano.

524 *La consolación de la filosofía*, de Boecio.

529 Justiniano clausura la Academia platónica en Atenas. Benito funda el primer monasterio en Montecasino.

590-604 Papado de Gregorio I Magno.

622 Comienzo del Islam.

731 La *Historia eclesiástica del pueblo inglés*, de Beda, populariza el método de datar los acontecimientos a partir del nacimiento de Cristo.

732 Las fuerzas musulmanas son detenidas por Carlos Martel en Poitiers.

781 Alcuino encabeza el renacimiento carolingio, establece siete años de estudio de las artes liberales como currículum medieval básico.

800 Carlomagno es coronado emperador de Occidente.

866 *De Divisione Naturae*, de Juan Escoto Erígena, síntesis de cristianismo y neoplatonismo.

1000 La mayor parte de Europa está bajo influencia cristiana.

1054 Se declara el cisma entre la Iglesia de Occidente y la de Oriente.

1077 *Proslogion*, de Anselmo.

1090 Roscelino enseña el nominalismo.

1095 Urbano II inicia la Primera Cruzada.

1117 *Sic et Non*, de Abelardo.

1130 Hugo de San Víctor escribe la primera *summa* medieval.

1150 Comienza el redescubrimiento de las obras de Aristóteles en el Occidente latino.

1170 Fundación de la Universidad de París. Desarrollo de centros intelectuales en Oxford y Cambridge. La corte de Leonor de Aquitania en Poitiers se convierte en centro de la poesía trovadoresca y modelo de vida cortés.

1185 *El arte del amor cortés*, de André le Chapelain.

1190 Auge de Joaquín de Fiore, filósofo trinitario de la historia.

1194 Comienza la construcción de la catedral de Chartres.

1209 Francisco de Asís funda la orden franciscana.

1210 *Parsifal*, de Wolfram von Eschenbach. *Tristán e Isolda*, de Gottfried von Strassburg.

1215 Firma de la Carta Magna.

1216	Domingo funda la orden dominica.
1225	Nacimiento de Tomás de Aquino.
1245	Aquino comienza sus estudios bajo Alberto Magno en París.
1247	Roger Bacon empieza la investigación experimental en Oxford.
1260	Consagración de la catedral de Chartres.
1266	Sigerio de Brabante destaca en París.
1266-73	*Summa Theologica*, de Tomás de Aquino.
1274	Muerte de Tomás de Aquino.
1280	*Roman de la Rose*, de Jean de Meung.
1300-30	Auge de Meister Eckhart, difusión del misticismo en Renania.
1304	Nacimiento de Petrarca.
1305	Duns Escoto enseña en París.
1309	El papado se traslada a Aviñón («Cautiverio de Babilonia»).
1310-14	*La Divina Comedia*, de Dante.
1319	Ockham enseña en Oxford.
1323	Canonización de Tomás de Aquino.
1330-50	Difusión del pensamiento de Ockham (nominalismo) en Oxford y en París.
1335	Se erige en Milán el primer reloj público que da las horas.
1337	Comienza la Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia.
1340	Buridán es nombrado rector de la Universidad de París.
1341	Se corona a Petrarca poeta laureado en el Capitolio de Roma.
1347-51	La epidemia barre Europa («peste negra» o «peste bubónica»).
1353	El *Decamerón*, de Boccaccio.
1377	*El Libro del Cielo y del Mundo*, de Oresme, defiende la posibilidad teórica de una Tierra móvil.
1378	El Gran Cisma, conflicto entre papas rivales (hasta 1417).
1380	Wycliffe ataca los abusos de la Iglesia y la doctrina ortodoxa.
1400	*Cuentos de Canterbury*, de Chaucer.
1404	*Sobre las artes liberales*, de Vergerio, primer tratado humanista sobre educación.

1415 Muerte en la hoguera del reformador religioso Jan Hus.

1429 Juana de Arco lidera a Francia contra Inglaterra. *La Historia de Florencia*, de Bruni, obra pionera de la historiografía renacentista.

1434 Cosme de Médicis accede al poder en Florencia.

1435 *Sobre pintura*, de Alberti, sistematiza los principios de la perspectiva.

1440 *La docta ignorancia*, de Nicolás de Cusa. *Sobre el verdadero bien*, de Lorenzo Valla.

1452 Nacimiento de Leonardo da Vinci.

1453 Caída de Constantinopla a manos de los turcos otomanos y fin del Imperio Bizantino.

1455 Gutenberg imprime la Biblia, comienza la revolución de la imprenta.

1462 Ficino se convierte en cabeza de la Academia platónica de Florencia.

1469 Acceso de Lorenzo el Magnífico al poder en Florencia.

1470 Ficino completa la primera traducción latina de los *Diálogos* de Platón.

1473 Nacimiento de Copérnico.

1482 *Theologia platonica*, de Ficino.

1483 Nacimiento de Lutero. *La Virgen de las rocas*, de Leonardo.

1485 *El nacimiento de Venus*, de Botticelli.

1486 *Oración sobre la dignidad del hombre*, de Pico della Mirandola.

1492 Colón llega a América.

1497 Vasco da Gama llega a la India. Copérnico estudia en Italia y realiza su primera observación astronómica.

1498 *La última cena*, de Leonardo.

1504 El *David* de Miguel Ángel.

1506 Se comienza, bajo la dirección de Bramante, la basílica de San Pedro de Roma.

1508 *Adagia*, de Erasmo.

1508-11 *La escuela de Atenas*, *El Parnaso* y *El triunfo de la Iglesia*, de Rafael.

1508-12 Miguel Ángel pinta la bóveda de la capilla Sixtina.

1512-14 *Commentariolus*, de Copérnico, primer esbozo de la teoría heliocéntrica.

1513 *El Príncipe*, de Maquiavelo.

1513-14 *El caballero*; *La Muerte y el Diablo*; *San Jerónimo* y *La melancolía*, de Durero.

1516 *Utopía*, de Tomás Moro. Erasmo traduce el Nuevo Testamento al latín.

1517 Lutero enuncia sus noventa y cinco Tesis en Wittemberg. Comienzo de la Reforma.

1519 *La libertad del cristiano*, de Lutero.

1521 Excomunión de Lutero y desafío a la Dieta imperial en Worms.

1524 Erasmo defiende el libre albedrío contra Lutero.

1527 Paracelso enseña en Basilea.

1528 *El cortesano*, de Castiglione.

1530 *Confesión de Augsburgo*, de Melanchthon.

1532 *Gargantúa y Pantagruel*, de Rabelais.

1534 Enrique VIII publica la Ley de Supremacía, que rechaza el control papal. Lutero termina la traducción de la Biblia al alemán.

1535 *Ejercicios espirituales*, de Ignacio de Loyola.

1536 *Institución de la religión cristiana*, de Calvino.

1540 Ignacio de Loyola funda la Compañía de Jesús. *Narratio prima*, de Rheticus, primera obra publicada que describe la teoría copernicana.

1541 *El Juicio Final*, de Miguel Ángel.

1542 Establecimiento de la Inquisición romana.

1543 *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico. *De la estructura del cuerpo humano*, de Vesalio.

1545-63 Concilio de Trento, comienzo de la Contrarreforma.

1550 *Vidas de los mejores arquitectos, pintores y escultores italianos*, de Vasari.

1554 Primer libro de misas de Palestrina.

1564 Nacimiento de Galileo y de Shakespeare.

1567 Teresa de Ávila y Juan de la Cruz promueven la reforma carmelita.

1572 Tycho Brahe observa una supernova.

1580 *Ensayos*, de Montaigne.

1582 Se instituye el calendario gregoriano.

1584 *Del infinito universo y los mundos*, de Giordano Bruno.

1590 *Enrique VI*, de Shakespeare.

1596 Nacimiento de Descartes. *Mysterium cosmographicum*, de Kepler. *La reina de las hadas*, de Spenser.

1597 *Ensayos*, de Bacon.

1600 *Hamlet*, de Shakespeare. La Inquisición ejecuta a Giordano Bruno por herejía. *Sobre el imán*, de Gilbert.

1602 *De los fundamentos más seguros de la astrología*, de Kepler.

1605 *El avance del saber*, de Bacon. *Don Quijote de la Mancha*, de Cervantes.

1607 *Orfeo*, de Monteverdi.

1609 *Astronomía nova* de Kepler, con las dos primeras leyes del movimiento de los planetas.

1610 Galileo anuncia los descubrimientos telescópicos en *Sidereus Nuncius*.

1611 El rey Jacobo traduce la Biblia al inglés. *La tempestad*, de Shakespeare.

1616 La Iglesia católica declara «falsa y errónea» la teoría copernicana.

1618-48 Guerra de los Treinta Años.

1619 *Harmonia mundi*, de Kepler, tercera ley del movimiento de los planetas. Descartes tiene una visión que le revela una nueva ciencia.

1620 *Novum organum*, de Bacon.

1623 *Il Saggiatore*, de Galileo. *Mysterium magnum*, de Boehme.

1628 *Del movimiento del corazón y la sangre en los animales*, de Harvey.

1632 *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, de Galileo.

1633 Galileo es condenado por la Inquisición.

1635 Fundación de la Académie Française.

1636 Fundación del Harvard College.

1637 *Discurso del método*, de Descartes. *Le Cid*, de Corneille.

1638 *Dos ciencias nuevas*, de Galileo.

1640 *Augustinus*, de Jansen, comienzo del jansenismo en Francia.

1642-48 Guerra Civil inglesa.

1644 *Principia philosophiae*, de Descartes. *Areopagitica*, de Milton.

1647 *Astrología cristiana*, de Lilly.

1648	Paz de Westfalia, fin de la Guerra de los Treinta Años.
1651	*Leviatán*, de Hobbes.
1660	Fundación de la Royal Society. *Nuevos experimentos físicomecánicos*, de Boyle.
1664	*Tartufo*, de Molière.
1665-66	Newton realiza los primeros descubrimientos científicos y desarrolla el cálculo.
1666	Hooke demuestra la teoría mecánica del movimiento planetario. Fundación de la Académie des Sciences.
1667	*El Paraíso perdido*, de Milton.
1670	*Pensamientos*, de Pascal.
1675	Difusión del pietismo evangélico en Alemania.
1677	*Ética*, de Spinoza. *Fedra*, de Racine. Leeuwenhoek descubre los organismos microscópicos.
1678	*El viaje del peregrino*, de Bunyan. *Historia crítica del Viejo Testamento*, de Simon, obra pionera de la crítica textual de la Biblia. Huygens propone la teoría ondulatoria de la luz.
1687	*Principia mathematica philosophiae naturalis*, de Newton. Comienza en la Academia Francesa la disputa entre los antiguos y los modernos.
1688-89	Revolución Gloriosa en Inglaterra.
1690	*Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos tratados sobre el gobierno civil*, de Locke.
1697	*Diccionario histórico y crítico*, de Bayle.
1704	*Óptica*, de Newton.
1710	*Los principios del conocimiento humano*, de Berkeley.
1714	*Monadología*, de Leibniz.
1719	*Robinson Crusoe*, de Defoe.
1721	*Cartas persas*, de Montesquieu.
1724	*La pasión según san Juan*, de Bach.
1725	*La ciencia nueva*, de Giambattista Vico.
1726	*Los viajes de Gulliver*, de Swift.
1734	*Cartas filosóficas*, de Voltaire. *Ensayo sobre el hombre*, de Pope. Auge de Jonathan Edwards, comienzo del Gran Despertar en las colonias americanas.
1735	*Systema naturae*, de Linneo.
1738	Wesley comienza la resurrección metodista en Inglaterra.
1740	*Pamela*, de Richardson.

1741 *El Mesías*, de Haendel.

1747 *El hombre-máquina*, de La Mettrie.

1748 *Investigación sobre el entendimiento humano*, de Hume. *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu.

1749 Nacimiento de Goethe. *Tom Jones*, de Fielding.

1750 *Discurso sobre las ciencias y las artes*, de Rousseau.

1751 Comienza a publicarse la *Enciclopedia*, bajo la dirección de D'Alembert. *Experimentos y observaciones sobre electricidad*, de Franklin.

1755 *Dictionary of the English Language*, de Johnson.

1756 *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, de Voltaire.

1759 *Vida y opiniones de Tristram Shandy*, de Sterne. *Cándido*, de Voltaire.

1762 *Emilio* y *El contrato social*, de Rousseau.

1764 *Historia del arte de la Antigüedad*, de Winckelmann, reanima en Europa la apreciación por el arte y la cultura de la Grecia clásica.

1769-70 Nacimiento de Beethoven, Hegel, Napoleón, Hölderlin y Worsworth.

1770 *Sistema de la naturaleza*, de d'Holbach.

1771 *La verdadera religión cristiana*, de Swedenborg.

1774 *Los sufrimientos del joven Werther*, de Goethe.

1775 Comienza la Revolución norteamericana.

1776 Jefferson y otros redactan la Declaración de Independencia norteamericana. *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith. *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, de Gibbon.

1778 *Épocas de la naturaleza*, de Buffon.

1779 *Diálogo sobre la religión natural*, de Hume.

1780 *La educación de la especie humana*, de Lessing.

1781 *Crítica de la razón pura*, de Kant. Herschel descubre Urano, primer planeta descubierto desde la Antigüedad.

1784 *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, de Herder.

1787 *Don Giovanni*, de Mozart.

1787-88 *The Federalist Papers*, de Madison, Hamilton y Jay.

1788 *Crítica de la razón práctica*, de Kant. Sinfonía *Júpiter*, de Mozart.

1789 Comienza la Revolución Francesa. Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. *Cantos de inocencia*, de Blake. *Tratado elemental de química*, de Lavoisier. *Principios de moralidad y legislación*, de Bentham.

1790 *Metamorfosis de las plantas*, de Goethe. *Crítica del juicio*, de Kant. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, de Burke.

1792 *Reivindicación de los derechos de las mujeres*, de Wollstonecraft.

1793 *Matrimonio del Cielo y el Infierno*, de Blake.

1795 *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de Condorcet. *Teoría de la Tierra*, de Hutton.

1796 *Exposición del sistema del mundo*, de Laplace.

1797 *Hyperion*, de Hölderlin.

1798 *Baladas líricas*, de Wordsworth y Coleridge. Los hermanos Schlegel fundan la revista romántica *Athenaeum*. *Ensayo sobre el principio de la población*, de Malthus.

1799 Napoleón se convierte en primer cónsul en Francia. *Discursos sobre la religión*, de Schleiermacher.

1800 *La vocación del hombre*, de Fichte. *Sistema de idealismo trascendental*, de Schelling.

1802 *Heinrich von Ofterdingen*, de Novalis.

1803 Dalton propone la teoría atómica de la materia.

1803-04 Sinfonía *Heroica*, de Beethoven.

1807 *La fenomenología del espíritu*, de Hegel. *Ode: Intimations of Inmortality*, de Wordsworth.

1808 *Fausto I*, de Goethe.

1809 *Philosophie zoologique*, de Lamarck.

1810 *De l'Allemagne*, de Mme. de Staël.

1813 *Orgullo y prejuicio*, de Austen.

1814 *Waverley*, de Scott.

1815 Batalla de Waterloo. Congreso de Viena.

1817 *Poemas*, de Keats. *Biografía literaria*, de Coleridge. *Principios de economía política y tributación*, de Ricardo. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de Hegel.

1819 Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*.

1820 *Prometeo liberado*, de Shelley.

1822 *Sobre el amor*, de Stendhal. *La teoría analítica del calor*, de Fourier.

1824 *Novena Sinfonía*, de Beethoven. *Don Juan*, de Byron. Gauss postula la geometría no euclidiana.

1829 Balzac comienza *La comedia humana*.

1830 *Rojo y negro*, de Stendhal. *Curso de filosofía positiva*, de Comte. *Sinfonía fantástica*, de Berlioz.

1831 *Eugenio Oneguin*, de Pushkin. *Nuestra Señora de París* y *Hojas de otoño*, de Víctor Hugo. Faraday descubre la inducción electromagnética. Darwin comienza un viaje de cinco años a bordo del *Beagle*.

1832 *Fausto II*, de Goethe. *Indiana*, de George Sand.

1833 *Principios de geología*, de Lyell. Emerson viaja a Europa y se encuentra con Coleridge y Carlyle.

1834 *Sartor Resartus*, de Carlyle.

1835 *La vida de Jesús examinada críticamente*, de Strauss. *La democracia en América*, de Tocqueville. Babbage formula la idea de una computadora digital.

1836 *Naturaleza*, de Emerson, inaugura el trascendentalismo.

1837 «El humanismo americano», discurso de Emerson. *Los papeles de Pickwick*, de Dickens.

1841 *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach.

1843 *O lo uno o lo otro* y *Temor y temblor*, de Kierkegaard. *Sistema de lógica*, de Mill. *Pintores modernos*, de Ruskin.

1844 Nacimiento de Nietzsche. *Ensayos*, de Emerson.

1845 *Las mujeres en el siglo XIX*, de Sarah Fuller. *Cuentos*, de Poe. *La sagrada familia*, de Marx y Engels.

1848 *El manifiesto comunista*, de Marx y Engels. Revoluciones en toda Europa.
Se inicia el movimiento sufragista femenino en Estados Unidos.

1850 Clausius formula el concepto de entropía, segunda ley de la termodinámica. *La letra escarlata*, de Hawthorne.

1851 *Moby Dick*, de Melville. Exposición Universal de Londres.

1854 *Walden, o la vida en los bosques*, de Thoreau.

1855 *Hojas de hierba*, de Whitman.

1857 *Madame Bovary*, de Flaubert. *Las flores del mal*, de Baudelaire.

1858 Darwin y Wallace proponen la teoría de la selección natural.

1859 *El origen de las especies*, de Darwin. *Sobre la libertad*, de Mill. *Tristán e Isolda*, de Wagner.

1860 *La cultura del Renacimiento en Italia*, de Burckhardt. Debate en Oxford entre Wilberforce y Huxley sobre la evolución.

1861 *El matriarcado*, de Bachofen.

1861-65 Guerra Civil norteamericana.

1862 *Los miserables*, de Víctor Hugo.

1863 Proclamación de la Emancipación. Discurso de Gettysburg, de Lincoln.

1865 Mendel propone la teoría de la herencia genética.

1866 *Morfología general de los organismos*, de Haeckel. *Crimen y castigo*, de Dostoievski.

1867 *El capital*, de Marx.

1869 *Guerra y paz*, de Tolstoi. *Cultura y anarquía*, de Arnold.

1871 *Descent of Man*, de Darwin.

1872 *El origen de la tragedia*, de Nietzsche. *Impresión: amanecer*, de Monet. *Mediados de marzo*, de George Eliot.

1873 *Tratado sobre electricidad y magnetismo*, de Maxwell.

1875 Blavatsky funda la Sociedad Teosófica.

1877 Peirce publica los primeros artículos sobre pragmatismo.

1878 Wundt funda el primer laboratorio de psicología experimental.

1879 Edison inventa la lámpara eléctrica incandescente. *Begriffschrift*, de Frege, inaugura la lógica moderna. *Casa de muñecas*, de Ibsen.

1880 *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski.

1881 *Historia universal*, de Ranke.

1883 *Introducción a las ciencias humanas*, de Dilthey.

1883-84 *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche.

1884 *Huckleberry Finn*, de Twain.

1886 *Iluminaciones*, de Rimbaud. *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche. *El análisis de las sensaciones*, de Mach.

1887 Experimento de Michelson-Morley.

1889 *Noche estrellada*, de Van Gogh.

1890 *Principios de psicología*, de William James. *La rama dorada*, de Frazer.

1893 *Apariencia y realidad*, de Bradley.

1894 *Filosofía de la libertad*, de Steiner. *El Reino de Dios está en tu interior*, de Tolstoi. *Principios de mecánica*, de Hertz.

1895 *La importancia de llamarse Ernesto*, de Wilde. *Reglas del método sociológico*, de Durkheim.

1896 Descubrimiento de Becquerel de la radiactividad en el uranio. *Ubú rey*, de Jarry. *La gaviota*, de Chéjov.

1897 *La voluntad de creer*, de James.

1898 *Pinturas del Mont Sainte-Victoire*, de Cézanne.

1900 Muerte de Nietzsche. *La interpretación de los sueños*, de Freud. Planck inicia la física cuántica. *Investigaciones lógicas*, de Husserl, que inaugura la fenomenología. Redescubrimiento de la genética mendeliana.

1901 *Los embajadores*, de Henry James.

1902 *Las variedades de la experiencia religiosa*, de William James.

1903 *Refutación del idealismo* y *Principia Ethica*, de Moore. *Hombre y superhombre*, de Shaw. Los hermanos Wright realizan el primer vuelo en avión con motor.

1905 Trabajos de Einstein sobre relatividad restringida, el efecto fotoeléctrico y el movimiento browniano. *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, de Freud. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Weber.

1906 *La teoría física*, de Duhem. Gandhi desarrolla la filosofía de la no-violencia activa.

1907 *El pragmatismo*, de William James. *La evolución creadora*, de Bergson. *Las señoritas de Aviñón*, de Picasso. *Resumen del budismo mahayana*, de Suzuki, que introduce el budismo en Occidente.

1909 Primera obra atonal de Schönberg.

1910-13 *Principia mathematica*, de Russell y Whitehead.

1912 *Psicología del inconsciente*, de Jung, que rompe con Freud. Wegener propone la teoría de la deriva de los continentes.

1913 Steiner funda la antroposofía. *La consagración de la primavera*, de Stravinsky. *En busca del tiempo perdido*, de Proust. *Hijos y amantes*, de Lawrence. *El sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno. *El problema del cristia-*

nismo, de Royce. Ford comienza la producción masiva de automóviles.

1914 *Retrato del artista adolescente*, de Joyce. *El proceso*, de Kafka.

1914-18 Primera Guerra Mundial.

1915 *Curso de lingüística general*, de Saussure.

1916 Teoría de la relatividad general de Einstein.

1917 *Lo santo*, de Otto. Revolución Rusa.

1918 *La decadencia de Occidente*, de Spengler.

1919 Confirmación experimental de la teoría de la relatividad general. *Psicología desde el punto de vista de un conductista*, de Watson. *Epístola a los Romanos*, de Barth.

1920 «La segunda venida», de Yeats. *Más allá del principio del placer*, de Freud. Primera emisora pública de radio.

1921 *El análisis de la mente*, de Russell. *Tractatus logico-philosophicus*, de Wittgenstein.

1922 *La tierra baldía*, de T. S. Eliot. *Ulises*, de Joyce. *Economía y sociedad*, de Weber.

1923 *Elegías del Duino*, de Rilke. *Harmonium*, de Wallace Stevens. *El yo y el ello*, de Freud. *Yo y tú*, de Buber. *El escepticismo y la fe animal*, de Santayana. *Los reflejos condicionados*, de Pavlov.

1924 *Juicio y razonamiento en el niño*, de Piaget. *El trauma del nacimiento*, de Rank. *La montaña mágica*, de Thomas Mann.

1925 *Una visión*, de Yeats. *Experiencia y naturaleza*, de Dewey. *Ciencia y mundo moderno*, de Whitehead.

1926 Schrödinger desarrolla la ecuación ondulatoria subyacente a la mecánica cuántica.

1927 Heisenberg formula el principio de incertidumbre. Bohr formula el principio de complementariedad. Lemaître propone la teoría del *big bang*. *Ser y tiempo*, de Heidegger. *El porvenir de una ilusión*, de Freud. *La función del orgasmo*, de Reich. *El lobo estepario*, de Hesse.

1928 *La torre*, de Yeats. *La estructura lógica del mundo*, de Carnap. *El problema espiritual del mundo moderno*, de Jung.

1929 *Proceso y realidad*, de Whitehead. Manifiesto del Círculo de Viena: *La concepción científica del mundo*. *El soni-*

do y la furia, de Faulkner. *Una habitación propia*, de Woolf.

1930 *El malestar en la cultura*, de Freud. *La rebelión de las masas*, de Ortega y Gasset. *La historicidad del hombre y la fe*, de Bultmann.

1931 El teorema de Gödel prueba la indecidibilidad de las proposiciones en sistemas matemáticos formalizados. *Filosofía de las formas simbólicas*, de Cassirer.

1932 *Filosofía*, de Jaspers. *El psicoanálisis del niño*, de Klein.

1933 Hitler accede al poder en Alemania.

1934 *Estudio de la historia*, de Toynbee. *Lógica y descubrimiento científico*, de Popper. *Arquetipos del inconsciente colectivo*, de Jung. *Técnica y civilización*, de Mumford.

1936 *La gran cadena del ser*, de Lovejoy. *Lenguaje, verdad y lógica*, de Ayer. *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, de Keynes.

1937 *El yo y los mecanismos de defensa*, de Anna Freud. *Sobre los números computables*, de Turing.

1938 *Galileo*, de Brecht. Descubrimiento de la fisión nuclear. *La náusea*, de Sartre.

1939 Muerte de Freud.

1939-45 Segunda Guerra Mundial. Holocausto.

1940 *Ensayo sobre metafísica*, de Collingwood.

1941 *La naturaleza del destino humano*, de Niebuhr. *El miedo a la libertad*, de Fromm. *Ficciones*, de Borges.

1942 *El extranjero* y *El mito de Sísifo*, de Camus.

1943 *El ser y la nada*, de Sartre. *Cuatro cuartetos*, de T. S. Eliot.

1945 *La fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty. *¿Qué es la vida?*, de Schrödinger. Bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Fundación de las Naciones Unidas.

1946-48 Comienzo de la Guerra Fría. Primera transmisión pública por televisión. Se desarrollan los primeros ordenadores digitales electrónicos.

1947 Primeras pinturas abstractas de Jackson Pollock.

1948 *Cibernética*, de Wiener. *La divina relatividad*, de Hartshorne. *La diosa blanca*, de Graves. *La montaña de los siete círculos*, de Merton.

1949 *1984*, de Orwell. *El mito del eterno retorno*, de Eliade. *El héroe de mil caras*, de Campbell. *El segundo sexo*, de De Beauvoir.

1950 Declaración papal de la *Assumptio Mariae*.

1951 *Teología sistemática*, de Tillich. *Cartas y papeles de la cárcel*, de Bonhoeffer. *Dos dogmas de empirismo*, de Quine.

1952 *Esperando a Godot*, de Beckett. *Respuesta a Job* y *Sincronicidad*, de Jung.

1953 *Investigaciones filosóficas*, de Wittgenstein. *Introducción a la metafísica*, de Heidegger. *Ciencia y comportamiento humano*, de Skinner. Watson y Crick descubren la estructura del ADN.

1954 *Las puertas de la percepción*, de Huxley. *Investigaciones teológicas*, de Rahner. *Ciencia y civilización en China*, de Needham.

1955 *El fenómeno del hombre*, de Teilhard de Chardin. *Eros y civilización*, de Marcuse. *Aullido*, de Ginsberg.

1956 Bateson y otros formulan la teoría del doble vínculo.

1957 *Estructuras sintácticas*, de Chomsky. *Saving the Appearances*, de Barfield. *El camino del zen*, de Watts. Lanzamiento del satélite Sputnik.

1958 *Antropología estructural*, de Lévi-Strauss. *Conocimiento personal*, de Polanyi.

1959 *La vida contra la muerte*, de Brown. *Las dos culturas y la Revolución Científica*, de Snow.

1960 *Verdad y método*, de Gadamer. *Palabra y objeto*, de Quine.

1960-72 Aparición del movimiento por los derechos civiles, el movimiento estudiantil, el feminismo, el ecologismo y la contracultura.

1961 Primeros vuelos espaciales. *Psicoterapia del este, psicoterapia del oeste*, de Watts. *Historia de la locura*, de Foucault. *Los condenados de la tierra*, de Fanon.

1962 *La estructura de las revoluciones científicas*, de Kuhn. *Conjeturas y refutaciones*, de Popper. *Recuerdos, sueños, pensamientos*, de Jung. *Hacia una psicología del ser*, de Maslow. *Primavera silenciosa*, de Carson. *La galaxia Gutenberg*, de McLuhan. Hess propone la hipótesis de la

expansión del fondo marino. Empieza el Concilio Vaticano II. Fundación del Esalen Institute. Surge el movimiento del potencial humano. Experimentos psicodélicos de Leary y Alpert en Harvard. Surgimiento de Bob Dylan, los Beatles, los Rolling Stones. Students for a Democratic Society adopta la declaración de Port Huron.

1963 Marcha por los derechos civiles sobre Washington. Discurso de Martin Luther King «Tengo un sueño». *Mística femenina*, de Friedan. E. N. Lorenz publica el primer artículo sobre la teoría del caos.

1964 Empieza en Berkeley el movimiento *free speech*. Gell-Mann y Zweig postulan los quarks. *La evolución religiosa*, de Bellah. *Ensayos críticos*, de Barthes. *Autobiografía*, de Malcolm X.

1965 Escalada bélica de Estados Unidos en Vietnam. Descubrimiento de la radiación cósmica de fondo que da apoyo a la teoría del *big bang*. *Religión en la ciudad secular*, de Cox. Última entrevista a Heidegger en *Der Spiegel*.

1966 *Teología radical de la muerte de Dios*, de Altizer y Hamilton. *Ciencia y supervivencia*, de Commoner. *Escritos*, de Lacan. Teorema de Bell de la no-localidad.

1967 *Política de la experiencia*, de Laing. *Escritura y diferencia*, de Derrida. *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, de White.

1968 *Conocimiento e interés*, de Habermas. «La crítica y la metodología de los programas de investigación científica», artículo de Lakatos. *Teoría de los sistemas generales*, de Von Bertalanffy. *Las enseñanzas de Don Juan*, de Castaneda. *The Whole Earth Catalogue*, de Brand.

1968-70 Apogeo de las rebeliones estudiantiles, el movimiento antibélico y la contracultura.

1969 Llegada de los astronautas a la Luna. Lovelock propone la hipótesis Gaia. *El nacimiento de una contracultura*, de Roszak. *Política sexual*, de Millett. *Desierto solitario*, de Abbey. *Gestalt Therapy Verbatim*, de Perls. *Semiótica*, de Kristeva. *El conflicto de las interpretaciones*, de Ricoeur.

1970	Primer Día de la Tierra. *Más allá de la creencia*, de Bellah.
1971	*Teología de la liberación*, de Gutiérrez. *Nuestros cuerpos, nosotras mismas*, editado por el Boston Women's Health Book Collective.
1972	*Hacia una ecología de la mente*, de Bateson.
1973	*Lo pequeño es hermoso*, de Schumacher. *La interpretación de las culturas*, de Geertz. *Más allá de Dios y del Padre*, de Daly.
1974	*Religión y sexismo*, de Ruether. *The Goddesses and Gods of Old Europe*, de Gimbutas.
1975	*Los dominios del inconsciente humano*, de Grof. *Re-imaginar la psicología*, de Hillman. *El tao de la física*, de Capra. *Sociobiología*, de Wilson. *Contra el método*, de Feyerabend. *Liberación animal*, de Singer.
1978	*Ways of Worldmaking*, de Goodman. *La reproducción de la maternidad*, de Chodorow.
1979	*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, de Rorty.
1980	Aparición de los ordenadores personales. Desarrollo de la biotecnología. *La totalidad y el orden implicado*, de Bohm. *Del ser al devenir*, de Prigogine. *La muerte de la naturaleza*, de Merchant.
1981	*Una nueva ciencia de la vida*, de Sheldrake.
1982	*Con otra voz*, de Gilligan. El experimento de Aspect confirma el teorema de Bell. *The Fate of the Earth*, de Schell.
1983	Descubrimiento de las partículas subatómicas W y Z.
1984	*La condición posmoderna*, de Lyotard.
1985	*Reflexiones sobre género y ciencia*, de Keller. Gorbachov inicia la *perestroika* en la Unión Soviética.
1985-90	Rápido incremento de la conciencia pública de la crisis ecológica del planeta.
1989-90	Fin de la Guerra Fría, hundimiento del comunismo en la Europa Oriental.

AGRADECIMIENTOS

Creo que jamás podré saldar la enorme deuda de agradecimiento que he contraído con tantas personas durante el largo trabajo de redacción de este libro. Estoy muy agradecido a los siguientes hombres y mujeres que leyeron íntegramente el manuscrito -en algunos casos, más de una vez– y cuyo apoyo y comentario crítico han sido para mí de incalculable valor: Stanislav Grof, Bruno Barnhart, Robert McDermott, Joseph Campbell, Huston Smith, David L. Miller, Cathie Brettschneider, Deane Juhan, Charles Harvey, Renn Butler, Bruce Newell, William Keepin y Margaret Garigan. También deseo expresar mi agradecimiento a la gran cantidad de personas que leyeron y respondieron a secciones específicas del manuscrito en diferentes etapas de su redacción, entre las que figuran James Hillman, Robert Bellah, Fritjof Capra, Frank Barr, William Webb, Gordon Tappan, Aelred Squire, William Birmingham, Roger Walsh, John Mack y Joseph Prabhu. Una lectora importante del libro durante los largos años de composición ha sido mi mujer, Heather Malcolm Tarnas, quien, con su meticulosa mirada de editora, la perspicacia de sus observaciones y su sensibilidad de criterio ha ejercido una profunda influencia en el resultado final.

Es probable que haya muy pocos enunciados de este trabajo que no hubiesen debido llevar una nota a pie de página

con el reconocimiento a algún libro, ensayo, conferencia, carta o conversación que haya influido en mi concepción de una idea o en la manera de expresarla. Las breves citas no pueden hacer justicia a las contribuciones de estudiosos como W. K. C. Guthrie, M. D. Chenu, Josef Pieper, Ernst Wilhelm Benz, Herbert Butterfield, William McNeill, Robert Bellah y Thomas Khun, por citar tan sólo a algunos de quienes más han influido en este libro. Además, entre la gran cantidad de personas que han contribuido directamente a mi elaboración de la concepción histórica general, quiero manifestar mi enorme reconocimiento por las múltiples y estimulantes discusiones que he mantenido con Stanislav Grof, Bruno Barnhart, James Hillman, Robert McDermott, Deane Juhan, Huston Smith, Joseph Campbell y Gregory Bateson.

Por la publicación del libro estoy enormemente agradecido a mi agente Frederick Hill y a su socia Bonnie Nadell; a Robert Wyatt y Teri Henry, de Ballantine Books; a Peter Guzzardi, Margaret Garigan, James Walsh y John Michel, de Harmony Books; y a Bokara Legendre, por haber dado comienzo a todo el proceso. Agradezco profundamente a Joan Reddish, Arthur Young, Bokara Legendre, Christopher Bird y Philip Delevett el generoso apoyo económico que me brindaron, así como a los miembros de la familia Tarnas y de la familia Malcolm que me permitieron dedicar el tiempo necesario a la tarea de escribir e investigar. Durante la elaboración del libro también conté, en aspectos importantes, con la ayuda de Michael Murphy, Richard Price, Albert Hofmann, Anne Armstrong, Roger Newell, Jay Ogilvy, el Institute for the Study of Consciousness y la Princeton University Press. Una beca de Laurance S. Rockefeller me permitió participar en el Esalen Project for Revisioning Philosophy, serie de conferencias que, a lo largo de tres años, pronunciaron filósofos, teólogos y científicos de primera línea. Las notables discusiones que tenían lugar en esos encuentros desempeñaron un papel fundamental al urgirme a expresar la concepción evolucionista de la historia intelectual y espiritual de Occidente que se expone en el epílogo de este libro y que se presentó por primera vez en la conferencia final del proyecto, titulada «La filosofía y el futuro humano», celebrada en la Universidad de Cambridge en agosto de 1989.

Estos agradecimientos no estarían completos si no hiciera referencia a la máxima valoración que concedo al papel formativo que han desempeñado en mi vida el Esalen Institute, donde viví entre 1974 y 1984; la Universidad de Harvard, a la que asistí de 1968 a 1972, y mis maestros jesuitas de juventud. En cierto sentido, este libro puede considerarse el resultado natural de la educación recibida precisamente de esas comunidades de estudio y de la necesidad que experimenté más tarde de integrar sus diversas influencias intelectuales. Espero que este libro sirva como acto de gratitud para cada una de ellas, así como para tantos hombres y tantas mujeres que, con inmensa dedicación, compartieron conmigo su conocimiento y sus puntos de vista.

También quiero hacer constar mi gratitud a la tierra y el espíritu de Big Sur, en la Costa del Pacífico, que me nutrió, desafió e inspiró durante los años que trabajé en el libro.

Finalmente, me siento en deuda con mis padres, mi esposa y mis hijos, sin cuya fe y amoroso sostén me hubiera sido imposible escribir esta obra. Para cada uno de ellos, mi más profundo reconocimiento.

Agustín, *An Augustine Reader*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1973.
—, *Basic Writings of Saint Augustine*, 2 vols., Nueva York, Random House, 1948.
—, *The City of God*, Nueva York, Modern Library, 1950. [*La ciudad de Dios* CSIC, 1992.]
—, *The Confessions*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1960. [*Confesiones*, Alianza, 1990.]
—, *Works*, Clark, 1871-1877.
Aquino, Tomás de, *An Aquinas Reader*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1972.
—, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, 2 vols., Nueva York, Random House, 1945.
—, *Summa Theologica*, 3 vols., Nueva York, Benziger, 1947-1948. [*Suma de Teología*, Católica, 1993.]
Aristóteles, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1984.
Armitage, Angus, *Copernicus, The Founder of Modern Astronomy*, Nueva York, Thomas Yoseloff, 1957.
Armstrong, A. H., ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Bacon, Francis, *Advancement of Learning; Novum Organum; The New Atlantis*, en *Great Books of the Western World*, vol. 30, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952. [*El avance del saber*, Alianza, 1988.]

Bainton, Roland, *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston, Beacon Press, 1985.

Barbour, Ian, *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*. Nueva York, Harper & Row, 1974.

Barfield, Owen, «Coleridge's Philosophical Lectures». *Towards* 3, 2 (1989), pp. 27-30.

—, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, 2ª ed., Middleton, Conn., Wesleyan University Press, 1988.

Barnett, Lincoln, *The Universe and Dr. Einstein*, ed. rev., Nueva York, William Morrow, 1972.

Barnhart, Bruno, «Monastic Wisdom and the World of Today». *Monastic Studies*, 16, 1985, pp. 111-138.

—, «The Sophia Hypothesis», ponencia presentada en el simposio *The Femenine Wisdom Traditions and Creation Spirituality in Christianity* y en la conferencia *Gaia Consciousness: The Goddess and the Living Earth*, California Institute of Integral Studies, San Francisco, abril de 1988.

Barzun, Jacques, *Classic, Romantic, and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

—, *Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage*, 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1981.

Bate, William Jackson, «The Crisis in English Studies», *Harvard Magazine*, sep-oct., 1982, pp. 46-53.

Bateson, Gregory, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Nueva York, Dutton, 1979.

—, *Steps to and Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine, 1979.

Baudelaire, Charles, *Les Fleurs du Mal*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1961. [*Las flores del mal*, Alianza, 1993.]

Baynes, Kenneth, James Bohman y Thomas McCarthy, comps., *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge, MIT Press, 1987.

Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1953. [*Obras completas*, Aguilar, 1978.]

Beckett, Samuel, *Endgame*, Nueva York, Grove Press, 1958.
—, *Waiting for Godot*, Nueva York, Grove Press, 1954. [*Esperando a Godot*, Tusquets, 1988.]
Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York, Harper & Row, 1970.
Benz, Ernst Wilhelm, *The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1963.
—, *Evolution and Christian Hope: Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1968.
Bergson, Henri, *Creative Evolution*, Nueva York, Modern Library, 1944. [*La evolución creadora*, Espasa Calpe, 1985.]
Berkeley, George, *The Principles of Human Knowledge*, en *Great Books of the Western World*, vol. 35, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952. [*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Alianza, 1992.]
Bernstein, Richard J., comp., *Habermas and Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1985.
—, «Metaphysics, Critique, Utopia», *Review of Metaphysics*, 42, 1988, pp. 255-273.
Biblia, *Authorized King James Version*, Wheaton, Ill., Tyndale House, 1981.
Biblia, *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha*, ed. aumentada, versión estándar rev., Nueva York, Oxford University Press, 1977.
Blake, William, *The Poetry and Prose of William Blake*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1970.
Boas, George, *Dominant Themes of Modern Philosophy: A History*, Nueva York, Ronald, 1957.
Boecio, *The Consolation of Philosophy*, Indianápolis, Bobbs. Merrill, 1962.
Bohm, David, *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980. [*La totalidad y el orden implicado*, Kairós, 1988.]
Bohr, Niels, *Atomic Physics and the Description of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934. [*Teoría atómica y la descripción de la naturaleza*, Alianza, 1988.]
Bonner, Gerald, «The Spirituality of St. Augustine and Its In-

fluence on Western Mysticism». *Sobornost* 4, 2 (1982), pp. 143-162.
Bornkamm, Günther, *Jesus of Nazareth*, Nueva York, Harper & Row, 1975. [*Jesús de Nazaret*, Sígueme, 1990.]
Bouyer, Louis, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Nueva York, Seabury, 1982.
Bridgman, P. W., *The Logic of Modern Physics*, Nueva York, Macmillan, 1946.
Brodick, James, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S. J.*, 2 vols., Londres, Longman, Green, 1950.
Brome, Vincent, *Jung: Man and Myth*, Nueva York, Atheneum, 1978.
Bronowski, Jacob y Bruce Mazlish, *The Western Intellectual Tradition: from Leonardo to Hegel*, Nueva York, Harper & Row, 1960.
Brown, Norman O., *Love's Body*, Nueva York, Random House, 1968.
Brown, Raymond E., *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, Nueva York, Paulist Press, 1975.
Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Nueva York, Harper Torchbook, 1958. [*La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, 1992.]
Burnaby, J., *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine*, Londres, Hodder & Stoughton, 1938.
Butterfield, Herbert, *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, ed. rev., Nueva York, Free Press, 1965. [*Los orígenes de la ciencia moderna*, Taurus, 1982.]
—, *Writings on Christianity and History*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
Byron, George Gordon, *Lord Byron: Selected Letters and Journals*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, 2ª ed., Princeton, Princeton University Press, 1968.
—, *The Masks of God*, vol. 3, *Occidental Mythology*, Nueva York, Viking, 1964.
Camus, Albert, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Nueva York, Random House, 1959. [*El mito de Sísifo*, Alianza, 1988.]

—, *The Stranger*, Nueva York, Random House, 1954. [*El extranjero*, Alianza, 1993.]
Capra, Fritjof, *The Tao of Physics: an Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Berkeley, Shambhala, 1975.
—, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, Nueva York, Simon and Schuster, 1982.
Carnap, Rudolf, «The Rejection of Metaphysics», en *20th Century Philosophy: The Analytic Tradition*, Nueva York, Free Press, 1966.
Caspar, Max, *Kepler*, Londres, Abelard-Schuman, 1959.
Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 vols., New Haven, Yale University Press, 1955-1957.
Castiglione, Baldesar, *The Book of the Courtier*, Baltimore, Penguin, 1976. [*El cortesano*, Espasa Calpe, 1984.]
Cellini, Benvenuto, *The Autobiography of Benvenuto Cellini*, Nueva York, Modern Library, 1985. [*Benvenuto Cellini: vida*, Curial, 1979.]
Chadwick, Henry, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, Oxford University Press, 1966.
Chenu, M. D., *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
—, *Toward Understanding Saint Thomas*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
Chodorow, Nancy J., *Feminism and Psychoanalitic Theory*, New Haven, Yale University Press, 1989.
—, *The Reproduction of Mothering: Psychoanálisis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
Chroust, Anton-Hermann, *Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Works*, 2 vols., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1973.
Cicerón, Marco Tulio, *The Basic Works of Cicero*, Nueva York, Modern Library, 1951.
—, *De Natura Deorum; Académica*, Harvard University Press, 1972.
Clemente de Alejandría, *The Exhortation to the Heathen*, en

The Ante-Nicene Fathers, vol. 2., Grand Rapids, Mich., Wm. B. Eerdmans, 1967.
Cohen, I. B., *Revolution in Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
Coleridge, Samuel Taylor, *The Portable Coleridge*, Nueva York, Viking, 1950. [*Revolución en la ciencia*, Gedisa, 1988.]
Colorado, Pam, «Bridging Native and Western Science», *Convergence* 21, 2/3 (1988), pp. 49-68.
Comte, Auguste, *Introduction to Positive Philosophy*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1970. [*Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, 1993.]
Condorcet, Antoine-Nicolas, Marqués de, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, Westport, Conn., Hyperion, 1979.
Copérnico, Nicolás, *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*, en *Great Books of the Western World*, vol. 16., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952. [*Sobre las revoluciones de las orbes celestes*, Tecnos, 1987.]
—, *Three Copernican Treatises: The Commentariolus of Copernicus, the Letter against Werner, the Narratio Prima of Rheticus*, Nueva York, Columbia University Press, 1939.
Cornford, F. M., *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge, 1966. [*La teoría platónica del conocimiento*, Paidós Ibérica, 1991.]
Curry, Patrick, *Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
Cutler, Donald R., comp., *The Religious Situation, 1968*, Boston, Beacon Press, 1968.
Dante, *The Banquet*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1889.
—, *The Divine Comedy*, Princeton University Press, 1973-1975. [*La divina comedia*, Océano Éxito, 1992.]
Danto, Arthur C., *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Nueva York, Columbia University Press. 1986.
Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Princeton, Princeton University Press, 1981. [*El origen del hombre*, Edaf, 1982.]

—, *The Origin of Species*, Nueva York, Dutton, Everyman's University Library, 6ª ed., (1882), 1971. [*El origen de las especies*, Espasa Calpe, 1987.]
De Beer, sir Gavin, *Charles Darwin: A Scientific Biography*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1965.
Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982. [*Márgenes de la filosofía*, Cátedra, 1989.]
—, *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press, 1978. [*La escritura y la diferencia*, Anthropos, 1989.]
Descartes, Rene, *The Philosophical Works of Descartes*, 2 vols., Nueva York, Dover, 1955.
Dewey, John, *Experience and Nature*, ed. rev., La Salle, Ill. Open Court, 1971.
—, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, Nueva York, Minton, Balch, 1929.
Dijksterhuis, E. J., *The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
Dodds, E. R., *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
—, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951. [*Los griegos y lo irracional*, Alianza, 1992.]
—, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Nueva York, Norton, 1970. [*Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, 1975.]
Dostoievski, Fiódor, *The Brothers Karamazov*, Nueva York, Modern Library, 1933. [*Los hermanos Karamazov*, Edaf, 1991.]
—, *Crime and Punishment*, Nueva York, Modern Library, 1950. [*Crimen y castigo*, Alianza, 1992.]
—, *Notes from Underground*, Nueva York, Norton, 1989. [*Memorias del subsuelo*, Júcar, 1973.]
Dreyer, J. L. E., *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, 2ª ed., Nueva York, Dover, 1953.
Duhem, Pierre, *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea*

of Physical Theory from Plato to Galileo, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
Eckhart, Meister, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, Nueva York, Paulist Press, 1981.
Eckman, Barbara, «Jung, Hegel, and the Subjective Universe», *Spring 1986*, Dallas, Spring Publications, 1986, pp. 88-89.
Edinger, Edward F., *Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche*, Baltimore, Penguin, 1973.
Edwards, Jonathan, *Apocalyptic Writings*, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 5., New Haven, Yale University Press, 1977.
Einstein, Albert, *The Meaning of Relativity*, 5ª ed., Princeton, Princeton University Press, 1956. [*La teoría de la relatividad*, Altaya, 1993.]
—, *Relativity: The Special and the General Theory*, Nueva York, Crown, 1961. [*Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Alianza, 1991.]
Eliade, Mircea, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Nueva York, Harper & Row, 1954. [*El mito del eterno retorno*, Alianza, 1993.]
Eliot, T. S., *Complete Poems and Plays*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1971. [*Poesías reunidas 1909-1962*, Alianza, 1993.]
Emerson, Ralph Waldo, *The Collected Works*, 4 vols. Cambridge, Harvard University Press, 1979-1987.
Engelsman, Joan Chamberlain, *The Feminine Dimension of the Divine*, Wilmette, Ill. Chiron, 1987.
Erasmo, *The Epistles of Erasmus*, Londres, Longmans, Green, 1901.
Erikson, Erik, *Childhood and Society*, 2ª ed., Nueva York, Norton, 1950.
Esquilo, las obras que han llegado hasta nosotros, en 2 vols. de *The Complete Greek Tragedies*, Chicago, University of Chicago Press, 1953-1956.
Eurípides, las obras que han llegado hasta nosotros, en 5 vols,. de *The Complete Greek Tragedies*, Chicago, University of Chicago Press, 1955-1959.

Evans, Donald, «Can We Know Spiritual Reality?», *Commonweal*, 13 de julio de 1984.
Fairbairn, W. R. D., *An Object-Relations Theory of the Personality*, Nueva York, Basic Books, 1952.
Fenichel, Otto, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, Nueva York, Norton, 1845. [*Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Paidós Ibérica, 1984.]
Ferenczi, Sandor, *Thalassa: A Theory of Genitality*, Nueva York, Norton, 1968.
Ferguson, W. K. *et al.*, *Renaissance: Six Essays*, Nueva York, Harper Torchbook, 1962.
Feyerabend, Paul, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, ed. rev., Londres, Verso, 1988. [*Tratado contra el método*, Tecnos, 1986.]
—, *Science in a Free Society*, Londres, Verso, 1978.
Ficino, Marsilio, *The Book of Life*, Irving, Tex., Spring Publications, 1980.
—, *The Letters of Marsilio Ficino*, Londres, 2 vols., Londres, Shepheard-Walwyn, 1975.
—, *Platonic Theology*, pasajes elegidos, *Journal of the History of Ideas* 5, 2 (1944), pp. 227-239.
Findlay, J. N., *Ascent to the Absolute*, Londres, Allen and Unwin, 1970.
—, *Hegel: A Re-examination*, Nueva York, Humanities Press, 1958.
Finley, John H., *Four Stages of Greek Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1966.
Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, Londres, Tavistock, 1972. [*El origen del discurso*, Tusquets, 1987.]
—, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Nueva York, Pantheon, 1980.
Fox, Robin Lane, *Pagans and Christians*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1987.
Frank, Francine Wattman y Paula A. Treichler, *Language, Gender, and Professional Writing*, Nueva York, Modern Language Association, 1989.
Freeman, Kathleen, comp. y trad., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Freud, Anna, *The Ego and the Mechanisms of Defense*, ed. rev., Nueva York, International Universities Press, 1966. [*El yo y los mecanismos de defensa*, Paidós Ibérica, 1993.]
Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, 21 vols., Nueva York, Hogarth, 1955-1961.
Fromm, Erich, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1963. [*El dogma de Cristo*, Paidós Ibérica, 1990.]
Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Nueva York, Seabury, 1970. [*Verdad y método*, Sígueme, 1993.]
Galbraith, John Kenneth, *The New Industrial State*, 4ª ed., Boston, Houghton Mifflin, 1985. [*El nuevo estado industrial*, Ariel, 1984.]
Galilei, Galileo, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems-Ptolemaic and Copernican*, Berkeley, University of California Press, 1953.
—, *Discoveries and Opinions of Galileo*, Nueva York, Doubleday, 1957.
—, *Sidereus Nuncius, or, The Sidereal Messenger*, Chicago, University of Chicago Press, 1989. [*El mensaje y el mensajero sideral*, Alianza, 1990.]
—, *Two New Sciences*, Madison, University of Wisconsin Press, 1974.
Garin, Eugenio, *Italian Humanism*, Oxford, Blackwell, 1965. [*El Renacimiento italiano*, Ariel, 1986.]
Garraty, John A. y Peter Gay, comps., *The Columbia History of the World*, Nueva York, Harper & Row, 1972.
Geertz, Clifford, «From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding», en *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley, University of California, 1979.
Gellner, Ernest, *The Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
Geymonat, Ludovico, *Galileo Galilei: A Biography and Inquiry into His Philosophy of Science*, Nueva York, McGraw-Hill, 1965. [*Galileo Galilei*, Península, 1969.]
Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of the Roman Empire*,

3 vols., Nueva York, Modern Library, 1977. [*Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Turner, 1984.]
Gilkey, Langdon, *Religion and the Scientific Future: Reflections on Myth, Science and Theology*, Nueva York, Harper & Row, 1970.
Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Woman's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Nueva York, Random House, 1956.
—, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Nueva York, Random House, 1955. [*La filosofía en la Edad Media*, Gredos, 1989.]
Gimbutas, Marija, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B. C.: Myths and Cult Images*, ed. rev., Berkeley, University of California Press, 1982. [*Dioses y diosas de la vieja Europa*, Istmo, 1990.]
—, *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, San Francisco, Harper & Row, 1989.
Gingerich, Owen, «From Copernicus to Kepler: Heliocentrism as Model and as Reality», *Procedings of the American Philosophical Society* 117, 1973, pp. 513-522.
—, «Johannes Kepler and the New Astronomy», *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 13, 1972, pp. 346-373.
Gleick, James, *Chaos: Making a New Science*, Nueva York, Viking, 1988.
Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust, Parts One and Two*, en *Great Books of the Western World*, vol. 47., Chicago, Encycloplaedia Britannica, 1952. [*Fausto*, Aguilar, 1988.]
Gombrich, E. H., *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, 2ª ed. rev. Princeton, Princeton University Press, 1961.
Graves, Robert, *The Greek Myths*, 2 vols., ed. rev., Nueva York, Penguin, 1960. [*Los mitos griegos*, Ariel, 1991.]
Grenet, Paul, *Thomism*, Nueva York, Harper & Row, 1967.
Grof, Stanislav, *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy*, Albany, State University

of New York Press, 1985. [*Psicología transpersonal: nacimiento, trascendencia y muerte*, Kairós, 1988.]
—, *LSD Psychotherapy*, Pomona, Calif., Hunter House, 1980.
—, *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*, Nueva York, Viking, 1975.
Grube, Georges M. A., *Plato's Thought*, Boston, Beacon Press, 1958.
Gusdorf, Georges, *Speaking*, Evanston, Ill. Northewestern University Press, 1965.
Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, Nueva York, Harper Torchbook, 1960.
—, *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1962-1981. [*Conocimiento e interés*, Taurus, 1992.]
Habermas, Jurgen, *Knowledge and Human Interests*, Boston, Beacon Press, 1971.
Hall, Nor, *The Moon and the Virgin: Reflections on the Archetypal Feminine*, Nueva York, Harper & Row, 1980.
Hanson, N. R., *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958. [*Patrones de descubrimiento: observación y explicación*, Alianza, 1985.]
Harding, Sandra, «Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality?», *Dialectica* 36, 1982, pp. 225-242.
Harrison, Jane Ellen, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
Hayman, Ronald, *Nietzsche: A Critical Life*, Nueva York, Oxford University Press, 1980.
Heath, sir Thomas L., *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*, Oxford, Clarendon Press, 1913.
Hegel, G. W. F., *Early Theological Writings*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971.
—, *The Essential Writings*, Nueva York, Harper & Row, 1974.
—, *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987. [*Lecciones de filosofía de la historia*, PPU, 1989.]
—, *The Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977. [*Fenomenología*, Alhambra, 1987.]

—, *Philosophy of Mind* (con las *Zusätze* del texto de Boumann), Oxford, Clarendon Press, 1971.
—, *Reason in History*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1953.
Heidegger, Martin, *Being and Time*, Nueva York, Harper & Row, 1962. [*Ser y el tiempo*, FCE, 1993.]
—, «"Only a God Can Save Us": The *Spiegel* Interview (1966)», en *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago, Precedent, 1981.
Heilbroner, Robert, *The Worldly Philosophers*, Nueva York, Simon and Schuster, 1980.
Heisenberg, Werner, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Physics*, Nueva York, Harper & Row, 1962.
Herbert, Nick, *Quantum Reality: Beyond the New Physics*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1985.
Herder, Johann Gottfried, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.
Hesíodo, *The Works and Days; Theogony; The Shield of Heracles*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1959. [*Teogonia: trabajos y días, escudo, certamen*, Alianza, 1993.]
Hesse, Mary, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.
Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Nueva York, Viking, 1972. [*Mundo trastornado: ideario popular extremista en la revolución inglesa*, Siglo XXI, 1983.]
Hillman, James, «*Anima Mundi*: The Return of Soul to the World», *Spring 1982*, Dallas, Spring Publications, 1982, pp. 71-93.
—, *Re-Visioning Psychology*, Nueva York, Harper & Row, 1975.
Hollingdale, R. J., *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1965.
Homero, *The Iliad*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1974. [*Ilíada*, Edaf, 1981.]
—, *The Odyssey*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1961. [*Odisea*, Espasa Calpe, 1993.]

Hugo de San Víctor, *Didascalicon: A Medieval Guide to the Arts*, Nueva York, Columbia University Press, 1961.
Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en *Great Books of the Western World*, vol. 35. Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952. [*Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, 1992.]
—, *A Treatise of Human Nature*, edición al cuidado de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon, 1967. [*Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, 1988.]
Huxley, Aldous, *The Doors of Perception*, Nueva York, Harper & Row, 1970. [*Las puertas de la percepción*, Edhasa, 1992.]
Ireneo, *Against Heresies*, en *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1. Grand Rapids, Mich., Wm. B. Eerdmans, 1967. [*Contra las herejías*, Prod. Compactos, 1993.]
Jackson, Timothy, «The Theory and Practice of Discomfort: Richard Rorty and Pragmatism», *The Thomist* 51, 2 (1987), pp. 270-298.
Jaeger, Werner, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, Nueva York, Oxford University Press, 1948.
James, Henry, *The Art of Criticism: Henry James on the Theory and Practice of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1986. [*El arte de la ficción*, Univ. León, 1992.]
James, William, *A Pluralistic Universe*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
—, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
—, *The Principles of Psychology*, 2 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1981.
—, *Varieties of Religious Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1985. [*Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, 1986.]
—, *The Will to Believe*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
Janson, H. W., *History of Art*, 3ª ed., Nueva York, Abrams, 1986. [*Historia general del arte*, Alianza, 1990.]
Jeans, sir James, *Physics and Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1943.

Jones, Ernest, *The Life and Works of Sigmund Freud*, 3 vols., Nueva York, Basic Books, 1953-1957.
Juan de la Cruz, San, *Dark Night of the Soul*, Garden City, N. Y., Image Books, 1959. [*Obra completa*, Alianza, 1991.]
Jung, Carl G., *Collected Works of Carl Jung*, 20 vols. Bollingen Series XX, Princeton, Princeton University Press, 1953-1979.
—, *Memories, Dreams, Reflections*, ed. rev., Nueva York, Pantheon, 1973. [*Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, 1991.]
Kafka, Franz, *The Complete Stories*, edición al cuidado de N. N. Glatzer, Nueva York, Schocken, 1971. [*Cuentos completos*, Valdemar, 2003.]
—, *The Trial*, Nueva York, Modern Library, 1964. [*El proceso*, Ediciones B, 1992.]
Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1956.
—, *Critique of Pure Reason*, Londres, Macmillan, 1968. [*Crítica de la razón pura*, Alfaguara, 1993.]
—, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, 2ª ed., La Salle, Ill. Open Court, 1960. [*La religión dentro de los límites de la sola razón*, PPU, 1989.]
Keats, John, *Poems*, 5ª ed., Londres, Methuen, 1961.
Keepin, William, *Some Deeper Implications of Chaos Theory*, Draft, San Francisco, California Institute of Integral Studies, 1990.
Keller, Evelyn Fox, A *Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, San Francisco, Freeman, 1983.
—, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985.
Kempis, Tomás de, *The Imitation of Christ*, Harmondsworth, Inglaterra, Penguin, 1952.
Kepler, Johannes, *The Harmonies of the World* (V), y *Epitome of Copernican Astronomy* (IV y V), en *Great Books of the Western World*, vol. 16, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.
—, «On the More Certain Fundamentals of Astrology», *Proceedings of the American Philosophical Society* 123, 2, 1979, pp. 85-116.

Kirk, Geoffrey S., *The Songs of Homer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962. [*Los poemas de Homero*, Paidós Ibérica, 1990.]

Kirk, G. S. y J. E. Raven, eds., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

Koyré, Alexandre, *The Astronomical Revolution: Copernicus, Kepler, Borelli*, Ithaca, Cornell University Press, 1973.

—, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1968. [*Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, 1989.]

Kubrin, David, «Newton's Inside Out: Magic, Class, Struggle, and the Rise of Mechanism in the West», en *The Analytic Spirit*, Ithaca, Cornell University Press, 1980.

Kuhn, Thomas S., *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1957.

—, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1970. [*Estructuras de las revoluciones científicas*, FCE, 1990.]

Laing, R. D., *The Divided Self*, Nueva York, Penguin, 1965.

—, *The Politics of Experience*, Harmondsworth, Inglaterra, Penguin, 1967.

Lakatos, Imre y Alan Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Landes, David S. A., *A Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Lasch, Christopher, *The Culture of Narcisism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nueva York, Norton, 1979.

Leff, Gordon, *The Dissolution of the Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century*, Nueva York, Harper & Row, 1976.

Leonardo da Vinci, *Leonardo da Vinci*, Nueva York, Reynal, en asociación con William Morrow, 1956.

Letwin, Shirley R., *Pursuit of Certainty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

Levi, Albert William, *Philosophy and the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1977.
Lévi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, Nueva York, Doubleday, 1967. [*Antropología estructural*, Paidós Ibérica, 1992.]
Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, en *Great Books of Modern World*, vol. 35, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952. [*Ensayo sobre el entendimiento humano*, Aguilar, 1987.]
Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936.
Lovelock, J. E., *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
Lucrecio, *De Rerum Natura*, 3 vols., Oxford, Oxford University Press, 1979. [*De la naturaleza de las cosas*, Cátedra, 1983.]
Lutero, Martín, *The Bondage of the Will*, Grand Rapids, Mich., Wm. B. Eerdmans, 1931.
—, *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.
Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. [*La condición posmoderna*, Cátedra, 1989.]
Magee, Bryan, *Karl Popper*, Nueva York, Viking, 1973.
Maquiavelo, Nicolás, *The Prince*, Chicago, University of Chicago Press, 1985. [*El príncipe*, Alianza, 1993.]
Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon, 1974. [*Eros y civilización*, Ariel, 1989.]
Marx, Karl, *Capital*, 3 vols., Moscú, Instituto de Publicaciones en Lenguas Extranjeras, 1954-1962. [*El capital*, Siglo XXI, 1984.]
—, *The Communist Manifesto*, edición al cuidado de A. J. Taylor, Baltimore, Penguin, 1968. [*El manifiesto comunista*, Endymión, 1992.]
—, *Economic and Philosophical Manuscripts*, en *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, Norton, 1972.
McDermott, John J., *The culture of Experience: Essays in the*

American Grain, Nueva York, Nueva York University Press, 1976.
McDermott, Robert A., «Toward a Modern Spiritual Cognition», en *Revision* 12, verano de 1989, pp. 29-33.
McInerny, Ralph, *St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1982.
McKibben, Bill, *The End of Nature*, Nueva York, Random House, 1989.
McNeill, William H., *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.
Melville, Herman, *Moby-Dick, or the Whale*, Berkeley, University of California Press, 1981. [*Moby Dick*, Planeta, 1992.]
Merchant, Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980.
Merton, Thomas, «The Self of Modern Man and the New Christian Consciousness», en *Zen and the Birds of Appetite*, Nueva York, New Directions, 1968, pp. 15-32. [*El Zen y los pájaros del deseo*, Kairós, 1984.]
Miguel Ángel, *The Complete Works of Michelangelo*, Nueva York, Reynal, en asociación con William Morrow, 1965.
Miller, David L., *The New Polytheism*, 2ª ed., Dallas, Spring Publications, 1981.
Miller, Jean Baker, comp., *Psychoanalysis and Women*, Nueva York, Penguin, 1973.
Milton, John, *Areopagitica and Other Prose Writings*, Nueva York, Book League of America, 1929.
Moltman, Jürgen D., *The Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, Nueva York, Harper & Row, 1976. [*Teología de la esperanza*, Sígueme, 1989.]
Monod, Jacques, *Chance and Necessity. An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, Nueva York, Random House, 1972. [*El azar y la necesidad*, Tusquets, 1989.]
Montaigne, Michel de, *The Complete Essays*, Stanford, Stanford University Press, 1958. [*Ensayos*, Cátedra, 1985.]

Morgan, Elaine, *The Descent of Woman*, Londres, Souvenir, 1972.
Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine*, 2 vols., Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1967-1970.
Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
Neugebauer, O., *The Exact Sciences in Antiquity*, 2ª ed., Providence, Brown University Press, 1957.
Newton, Isaac, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 3ª ed. (1726), con lecturas discrepantes reunidas por A. Koyré, I. B. Cohen y A. Whitman, 2 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1972. [*Principios matemáticos de la filosofía natural*, Alianza, 1987.]
—, *The Opticks*, 4ª ed., Nueva York, Dover, 1952.
Nietzsche, Friedrich, *Basic Writings of Nietzsche*, Nueva York, Modern Library, 1968.
—, *The Gay Science*, Nueva York, Random House, 1974. [*La gaya ciencia*, Yericó, 1989.]
—, *Thus Spoke Zarathustra*, Nueva York, Penguin, 1969. [*Así habló Zaratustra*, Alianza, 1993.]
Ockham, Guillermo de, *Ockham's Theory of Propositions*, Parte II de la *Summa Logicae*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1980.
—, *Ockham's Theory of Terms*, Parte I de la *Summa Logicae*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1975.
O'Meara, John J., *The Young Augustine*, Nueva York, Alba House, 1965.
Orígenes, *Contra Celsum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980. [*Contra Celso*, Católica, 1967.]
Ovidio, *Metamorphoses*, Oxford, Oxford University Press, 1986. [*Las metamorfosis*, Lumen, 1992.]
Pagels, Elaine, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, Random House, 1979. [*Los evangelistas gnósticos*, Crítica, 1990.]
Pagels, Heinz R., *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature*, Nueva York, Simon & Schuster, 1982.
Palmer, R. R. y Joel Colton, *A History of the Modern World*, 5ª ed., Nueva York, Alfred A. Knopf, 1978.
Panofsky, Erwin, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Nueva York, Harper & Row, 1969. [*Renacimiento y*

renacimientos en el arte occidental, Alianza, 1993.]
Pascal, Blaise, *Pensées*, Harmondsworth, Inglaterra, Penguin, 1966. [*Pensamientos*, Alianza, 1986.]
Pauli, Wolfgang, «The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler», *The Interpretation of Nature and the Psyche*, Nueva York, Pantheon, 1955.
Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1971-1989.
Perls, Fritz, *Gestalt Therapy Verbatim*, Nueva York, Bantam, 1976.
Petrarca, Francesco, *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters: A Selection From His Correspondence*, 2ª ed., rev. y aum., Nueva York, Greenwood, 1969.
Piaget, Jean, *The Child's Conception of the World*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960. [*La representación del mundo en el niño*, Morata, 1993.]
Pico della Mirandola, Giovanni, «The Dignity of Man», en *The Portable Renaissance Reader*, Nueva York, Penguin, 1977. [*Discurso sobre la dignidad del hombre*, PPU, 1988.]
Pieper, Josef, *St. Thomas Aquinas*, Nueva York, Sheed & Ward, 1948.
—, *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*, Nueva York, Pantheon, 1960.
Píndaro, *The Odes of Pindar*, Chicago, University of Chicago Press, 1976. [*Odas triunfales*, Planeta, 1990.]
Platón, *The Collected Dialogues*, Princeton, Princeton University Press, 1961. [*Diálogos*, Gredos, 1992.]
—, *Philebus and Epinomis*, Londres, Thomas Nelson, 1956.
Plotino, *The Enneads*, 3ª ed. rev. por B. S. Page, Londres, Faber and Faber, 1962.
Plutarco, *Lives*, Nueva York, Modern Library, 1967. [*Vidas paralelas*, Edaf, 1994.]
Polanyi, Michael, *Personal Knowledge*, Nueva York, Harper & Row, 1964.
Pope, Alexander, *The Poetical Works of Alexander Pope*, Londres, Macmillan, 1924.
Popper, Karl R., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Nueva York, Harper Torchbook,

1968. [*Conjeturas y refutaciones*, Paidós Ibérica, 1991.]
—, *The Logic of Scientific Discovery*, ed. rev., Nueva York, Harper & Row, 1968. [*La lógica de la investigación científica*, Tecnos, 1985.]
Prabhu, Joseph, «Blessing the Bathwater», en «On Deconstructing Theology: A Symposium», en *Journal of the American Academy of Religion* 54, 3 (1987), pp. 534-543.
Prigogine, Ilya, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*, San Francisco, Freeman, 1980.
Ptolomeo, *The Almagest*, en *Great Books of the Western World*, vol. 16., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.
—, *The Tetrabiblos*, North Hollywood, Calif., Symbols and Signs, 1976.
Quine, W. V., *From a Logical Point of View*, 2ª ed., Nueva York, Harper & Row, 1961.
Rafael, *The Complete Work of Raphael*, Nueva York, Harrison House, 1969.
Rahner, Karl, *Hearers of the Word*, Montreal, Palm, 1969.
—, *Theological Investigations*, vol. 13, *Theology, Anthropology, Christology*, Nueva York, Seabury, 1975.
Raine, Kathleen, *Blake and Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1968.
Randall, John Herman, *The Making of the Modern Mind*, Nueva York, Columbia University Press, 1976.
Rank, Otto, *The Trauma of Birth*, Nueva York, Harcourt Brace, 1929. [*El trauma del nacimiento*, Paidós Ibérica, 1992.]
Rattansi, P. M., «The Intellectual Origins of the Royal Society», en *Notes and Records of the Royal Society of London* 23, 1968, pp. 129-143.
Ravetz, Jerome R., *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Londres, Oxford University Press, 1971.
Redondi, Pietro, *Galileo: Heretic*, Princeton, Princeton University Press, 1987. [*Galileo herético*, Alianza, 1990.]
Reich, Wilhelm, *Character Analysis*, Nueva York, Noonday, 1949. [*Análisis del carácter*, Paidós Ibérica, 1986.]
Rilke, Rainer Maria, *Duino Elegies*, Berkeley, University of California Press, 1961. [*Elegías de Duino*, Lumen, 1984.]
Ronan, Colin A., *Galileo*, Nueva York, G. P., Putnam's Sons,

1974.
Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. [*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, 1989.]
Rosen, Edward, *Copernicus and the Scientific Revolution*, Malabar, Fla., Krieger Publications, 1984.
Ross, J. B. y M. M. McLaughlin, comps., *The Portable Renaissance Reader*, ed. rev., Nueva York, Penguin, 1977.
Ross, sir William David, *Aristotle*, 5.a ed. Nueva York, Methuen, 1964.
—, *Plato's Theory of Ideas*, Londres, Oxford University Press, 1971.
Roszak, Theodore, *The Making of a Counter Culture*, Nueva York, Doubleday, 1969. [*El nacimiento de la contracultura*, Kairós, 1984.]
Rothberg, Donald, «Philosophical Foundations of Transpersonal Psychology», en *Journal of Transpersonal Psychology*, 18, 1 (1986), pp. 1-34.
Rouner, Leroy S., comp., *On Nature*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.
Rousseau, Jean-Jacques, *Confessions*, Baltimore, Penguin, 1953. [*Las confesiones*, Edaf, 1980.]
—, *Émile, or Treatise of Education*, Nueva York, Dutton, 1955. [*Emilio*, Edaf, 1982.]
Ruether, Rosemary Radford, comp., *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Nueva York, Simon & Schuster, 1974.
—, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon, 1983.
Rufus, W. Carl, «Kepler as an Astronomer», en The History of Sciences Society, *Johannes Kepler: A Tercentenary Commemoration of His Life and Work*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1931.
Rupp, E. Gordon, *Luther's Progress to the Diet of Worms, 1521*. Nueva York, Harper & Row, 1964.
Russell, Bertrand, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Nueva York, Simon & Schuster, 1967.
—, *A History of Western Philosophy*, Nueva York, Simon & Schuster, 1945.

—, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, Nueva York, Simon & Schuster, 1967. [*Por qué no soy cristiano*, Edhasa, 1993.]
Salinger, J. D., *Franny and Zooey*, Boston, Little, Brown, 1961. [*Franny y Zooey*, Alianza, 1993.]
Samuels, Andrew, *Jung and the Post-Jungians*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.
Santillana, Giorgio de, *The Crime of Galileo*, University of Chicago Press, 1955.
Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, 5 vols. Huntington, Nueva York, Krieger, 1975.
Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Nueva York, Cita del Press, 1956. [*El ser y la nada*, Altaya, 1993.]
—, *Existentialism and Humanism*, Londres, Methuen, 1948. [*El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, 1992.]
—, *Nausea*, Nueva York, New Directions, 1959. [*La náusea*, Alianza, 1990.]
—, *No Exit & The Flies*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1946. [*Las moscas*, Alianza, 1990.]
Schilpp, P. A., comp., *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, Nueva York, Tudor, 1951.
—, comp., *The Philosophy of Karl Popper*, 2 vols., La Salle, Ill. Open Court, 1974.
Scott, Joan Wallach, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
Sexto Empírico, *Scepticism, Man and God: Selections from the Major Writings*, Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1964. [*Doctrinal del escepticismo*, Reus, 1926.]
Shakespeare, William, *The Complete Works of Shakespeare*, The Cambridge Edition Text, Garden City, N. Y., Doubleday, 1936. [*Obras completas*, Aguilar, 1993.]
Sheehan, Thomas, comp., *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago, Precedent, 1981.
Sheldrake, Rupert, *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation*, Los Ángeles, Tarcher, 1981. [*Una nueva ciencia de la vida: hipótesis de la causación formativa*, Kairós, 1990.]
Shelley, Percy Bysshe, *Prometheus Unbound*, New Haven,

Yale University Press, 1968.
Sherrard, Philip, «The Christian Understanding of Man», en *Sobornost* 7, 5 (1977), pp. 329-343.
Skinner, B. F., *Beyond Freedom and Dignity*, Nueva York, Bantam, 1972. [*Más allá de la libertad y la dignidad*, Salvat, 1989.]
Skinner, Quentin, comp., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. [*El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*, Alianza, 1988.]
Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Nueva York, Modern Library, 1937. [*Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Bosch, 1949.]
Smith, Huston, *Beyond the Post-Modern Mind*, ed. rev., Wheaton, Ill., Quest, 1989.
Snow, C. P., *Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
Sófocles, las obras que han llegado hasta nosotros en 2 vols., de *The Complete Greek Tragedies*, Chicago, University of Chicago Press, 1954-1957. [*Tragedias completas*, Origen, 1992.]
Spengler, Oswald, *The Decline of the West*, 2 vols., Nueva York, Alfred A. Knopf, 1945. [*La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, 1989.]
Spretnak, Charlene, *Lost Goddesses of Early Greece*, Boston, Beacon Press, 1984.
Squire, Aelred, «The Doctrine of the Image in the *De Veritate* of St. Thomas», en *Dominican Studies* 4, 1951, pp. 164-177.
Stein, Murray y Robert L. Moore, comps., *Jung's Challenge to Contemporary Religion*, Wilmette, Ill. Chiron, 1987.
Steiner, Rudolf, *The Essential Steiner*, San Francisco, Harper & Row, 1984.
—, *The Riddles of Philosophy*, Spring Valley, N.Y., Anthroposophic Press, 1973.
—, *A Theory of Knowledge Based on Goethe's World Conception*, Spring Valley, N.Y., Anthroposophic Press, 1968. [*Goethe y su visión del mundo*, Rudolf Steiner, 1990.]

Stendhal, Kristen, *Meanings: The Bible as Document and Guide*, Filadelfia, Fortress Press, 1984.
Sukenick, Ronald, *The Death of the Novel and Other Stories*, Nueva York, Dial, 1969.
Taylor, A. E., *Socrates: The Man and His Thought*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1954.
Teilhard de Chardin, Pierre, *The Phenomenon of Man*, Nueva York, Harper & Row, 1959. [*El fenómeno humano*, Taurus, 1986.]
Tester, S. J. A., *A History of Western Astrology*, Woodbridge, Suffolk, Boydell, 1987.
Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Scribner, 1986.
Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., Nueva York, Columbia University Press, 1923-1958.
Tolstoi, León, *Anna Karenina*, Nueva York, Modern Library, 1935. [*Ana Karenina*, Alianza, 1990.]
—, *The Death of Ivan Ilych*, Nueva York, Bantam, 1981. [*La muerte de Iván Ilich*, Euroliber, 1990.]
—, *The Kingdom of God Is Within You*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1984.
—, *War and Peace*, Nueva York, Modern Library, 1931. [*Guerra y paz*, Juventud, 1991.]
Tomlin, E. W. F., *The Western Philosophers*, Nueva York, Harper & Row, 1957.
Torrance, Thomas F., *Theological Science*, Londres, Oxford University Press, 1978.
Toulmin, Stephen, *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
Toynbee, Arnold J. A., *A Study of History*, resumen de vols. I-VI, por D. C. Somervell, Nueva York, Oxford University Press, 1947. [*Estudio de la historia*, Alianza, 1991.]
Vasari, Giorgio, *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors and Architects*, Londres, George Bell's Sons, 1890.
Virgilio, *The Aeneid*, Nueva York, Random House, 1983. [*Eneida*, Bosch, 1991.]
Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton Uni-

versity Press, 1973.
Voltaire, *Philosophical Letters*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1961. [*Cartas filosóficas*, Altaya, 1993.]
Voogd, Stephanie de, «C. G. Jung: Psychologist of the Future, "Philosopher" of the Past», en *Spring 1977*, Nueva York y Zúrich, Spring Publications, 1977, pp. 175-182.
Vrooman, J. R., *René Descartes: A Biography*, Nueva York, G. P. Putman's Sons, 1970.
Walsh, William H., *Metaphysics*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1966.
Watts, Alan, *Beyond Theology*, Nueva York, Pantheon, 1964.
—, *Psychotherapy East and West*, Nueva York, Pantheon, 1961. [*Psicoterapia del Este, psicoterapia del Oeste*, Kairós, 1987.]
Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1958. [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, 2001.]
Weinberg, Steven, *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*, Nueva York, Basic Books, 1988. [*Los tres primeros minutos del Universo*, Alianza, 1992.]
Weinstein, Donald y Rudolph M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000 to 1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
Wellmer, Albrecht, «On the Dialectic of Modernism and Postmodernism», en *Praxis International* 4, 1985, pp. 337-362.
Westfall, Richard S., *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, Nueva York, American Elsevier, 1971.
White, Lynn, «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», en *Science* 155, 1967, pp. 1203-1207.
Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, Nueva York, Free Press, 1978.
—, *Science and the Modern World*, Nueva York, Macmillan, 1925.
Whitehead, Alfred North y Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1927. [*Principia Mathematica*, Paraninfo, 1981.]

Whitfield, J. H., *Petrarch and the Renascence*, Nueva York, Haskell House, 1969 (reimpresión de la edición de 1943).
Whorf, Benjamin Lee, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, MIT Press, 1956.
Whyte, Lancelot Law, *The Unconscious Before Freud*, Nueva York, Basic Books, 1960.
Wilkinson, Elizabeth M. y Leonard A. Willoughby, *Goethe, Poet and Thinker*, Nueva York, Barnes & Noble, 1962.
Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, ed. rev. y aum., Nueva York, Norton, 1968.
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, 3ª ed., Nueva York, Macmillan, 1968. [*Investigaciones filosóficas*, Crítica, 1988.]
—, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961. [*Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, 1993.]
Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the Rights of Woman*, Nueva York, Viking Penguin, 1978.
Wordsworth, William, *Poetical Works*, Oxford, Oxford University Press, 1950.
Wordsworth, William y Samuel Taylor Coleridge, *Lyrical Ballads, 1789*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1969. [*Baladas líricas*, Cátedra, 1990.]
Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge, 1964.
Yeats, William Butler, *The Collected Poems*, Londres, Macmillan, 1952. [*Antología poética*, Siruela, 1991.]
—, *A Vision*, Nueva York, Macmillan, 1956. [*Una visión*, Siruela, 1991.]

OBRAS DE REFERENCIA

Bullock, Alan y R. B. Woodings, comps., *20th Century Culture: A Biographical Companion*, Nueva York, Harper & Row, 1983.
Edwards, Paul, comp., *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., Nueva York, Macmillan, 1967.

Encyclopaedia Britannica, 15ª ed., 30 vols., Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1977. [*Enciclopedia Británica*, Sape, 1993.]

Flew, Antony, comp., *A Dictionary of Philosophy*, 2ª ed., Nueva York, St. Martin's, 1984.

Gillispie, C. C., comp., *Dictionary of Scientific Biography*, 16 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1970.

Harvey, sir Paul, comp., *The Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1974.

Kinder, Hermann, and Werner Hilgemann, *The Anchor Atlas of World History*, 2 vols., Garden City, N.Y., Doubleday, 1974. [*Atlas histórico mundial*, Istmo, 1992.]

Liddell, H. G. y R. Scott., *A Greek-English Lexicon*, 9ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1968.

Oxford English Dictionary, ed. compacta en 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1971.

Rahner, Karl *et al.*, comps., *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 6 vols., Nueva York, Herder and Herder, 1968.

Trager, James, comp., *The People's Chronology*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1979.

Wiener, Philip P., comp., *Dictionary of the History of Ideas*, 5 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1973.

Abel, 134
Abelardo, Pedro (1079-*c.* 1142), 231, 243, 246
Abraham, 133-134, 302
Absolutismo, 310-311; cristiano, 392-393
Absoluto(s), en el pensamiento griego, 25-26; en Hegel, 479-482; en Platón, 28-35, 65-67, 146; en los sofistas, 54-57; en la visión posmoderna del, 498-499, 506
Academia, platónica, 72, 85, 102, 112-114, 116, 593; en Florencia, 274, 277-278, 295-296, 599
Acrópolis, 58
Adán, 134, 149-150, 168, 170-171, 175, 195, 202, 215, 276, 345, 365
Adler, Alfred (1870-1937), 538
Adonis, 153
Adoración de los Reyes Magos (Leonardo), 296
Afrodita, 26, 28, 32, 36-38, 153, 161
Agnosticismo, 307, 385, 387-388, 395; de los sofistas, 55
Agujeros negros, 525
Agustín (354-430), 129, 141, 154, 155 n. 6, 157 n. 7, 158-159, 163 n. 9, 165, 168, 180, 185, 192-199, 202, 205-206, 209-211, 213 n. 15, 229 n. 2, 238 n. 5, 239, 241-243, 261, 267, 275, 463, 553, 558; conversión de, 155-156, 192-194; sobre el Espíritu Santo, 209; Petrarca y, 271; platonismo y, 143-145,

147-149, 155-156, 230, 246-247, 272-273; protestantismo y, 302-303, 311; Tomás de Aquino y, 233-235, 237-238
Alberti, Leon Battista (1404-1472), 286, 599
Alberto Magno (*c.* 1200-1280), 232-234, 244, 272, 598
Alcuino (*c.* 735-804), 597
Alejandría, 109, 115, 120, 144, 150, 593; escuela platónica cristiana de, 204; estudios bíblicos de, 147
Alejandro Magno (356-323 a.C.), 109-110, 593
Alemania, 297, 303, 319, 602, 609; idealismo en, 442-444, 477-481; pietismo en, 309, 381, 602; racionalismo en, 429-430; Reforma en, 296-300, 302-303, 309; Romanticismo en, 461, 484-485
Alembert, Jean le Rond d' (1717-1783), 359, 603
Alienación, 404 n. 15, 410-412, 489-490, 552; en el doble vínculo poscopernicano, 524-526; dualista, 545; epistemológica, 438, 532; existencialismo y, 490-491; física y, 452-453; Hegel sobre, 480; psicoanálisis y, 413-414; psicología profunda y, 487-488; en el Romanticismo, 474-476
Alma: Agustín sobre el, 193-194, 198; Aristóteles sobre el, 93, 237 n. 4, 248; en el atomismo, 48; concepción griega clásica del, 104; en el cristianismo, 143-145, 148-149, 156-157, 159-160, 164-166, 171-173, 179-181, 186-189, 191-192, 202-203; Descartes sobre el, 351; destino predeterminado del, 219; en el epicureísmo, 113; en el humanismo, 275; la Ilustración sobre el, 391; en el judaísmo, 187; misticismo laico y, 256-257; del Mundo, 123-124, 144, 274, 555; en el neoplatonismo, 122-124; Pablo sobre el, 200; los pitagóricos sobre el, 48, 76; Platón sobre el, 37, 70-74, 83, 85, 100; el protestantismo sobre el, 299; en el Romanticismo, 462-464; Rousseau sobre el, 394-395; secularismo y, 404-405; Sócrates sobre el, 60-61, 66-67; Tomás de Aquino sobre el, 237-238 y n. 4, 241-245
Alpert, Richard (1931-), 611
Alquimia, 258, 343, 371-372
Altizer, Thomas J. (1927-), 611
Ambrosio de Milán (*c.* 340-397), 193, 596
América, descubrimiento europeo de, 345, 213 n. 15, 599; Gran Despertar en, 381, 602. *Véase también* Nuevo Mundo

Ammonio Saccas (fallecido después de 242), 595
Amor: cristiano, 161, 191, 201-202, 207, 221, 246, 256; a Dios, 194, 199; de Dios, 155, 159-161, 172 n. 10, 185, 201, 394; es Dios, 38 n. 1; fuerza primaria del, 45; en el judaísmo, 185-186; romántico, 228, 271; Rousseau sobre el, 394-395. *Véase también* Eros
Anabaptistas, 392
Análisis: cuantitativo, 333-334, 352-353; feminista, 513-514; instrumentos aristotélicos de, 92-95; lingüístico, 445-446, 482-483, 501-503, 513-514; de las verdades del cristianismo, 231
Ananké (necesidad), 46, 74, 99, 148
Anaxágoras (*c.* 500-428 a.C.), 45, 49, 51-52, 75, 592
Anaximandro (*c.* 611-*c.* 547 a.C.), 42, 43 n. 3, 48, 592
Anaxímenes (*c.* 586-*c.* 525 a.C.), 42, 43 n. 3, 592
André le Chapelain (*fl.* s. XII), 597
Ángeles, 153, 158, 253, 278, 321
Anglicanos, 392
Anomia, 489, 508, 515
Anselmo de Canterbury (*c.* 1033-1109), 231, 243, 597
Anthropos, 26, 554, 562-563
Anticristo, 213 n. 15, 298
Antiguo Testamento, 132, 164, 169-170, 179, 184, 190, 216 nn. 16 y 17, 257, 296. *Véase también* Biblia hebrea
Antropología, 500, 510, 514, 525
Apocalipsis, 136, 167-168, 177, 180, 185, 213 n. 15
Apolo, 36-38, 47, 51, 60, 153
Apolonio (*c.* 262-*c.* 190 a.C.), 116-117, 325, 594
Aquiles, 41 n. 2
Aquino, Tomás de, *véase* Tomás de Aquino
Aragón, 296
Arcángel Miguel, 153
Arcesilao (*c.* 316-*c.* 241 a.C.), 114
Arché (principio fundamental), 43 y n. 3
Ares, 36-37
Aristarco (*c.* 310-*c.* 230 a.C.), 116, 370, 374 n. 9, 594
Aristófanes (*c.* 448-*c.* 338 a.C.), 49, 58, 593
Aristóteles (384-322 a.C.) y aristotelismo, 25, 27, 85-102, 111, 226 n. 1, 237 n. 4, 238 n. 5, 250-253, 267, 272, 281, 325 n.

1, 368, 370, 371, 386 n. 11, 403, 478, 553, 593, 597; en la Academia de Platón, 85; Alejandro y, 109; astrología y, 119-120; Bacon y, 345-348; categorías, doctrina de las, 87-88; sobre la causación, 92-95, 386 n. 11; ciencia y, 111, 114; cosmología y, 86, 97-98, 101, 116-118, 230, 248-253, 328, 332, 336-337, 371, 373-374, 551; y cosmovisión moderna, 366-374; Descartes y, 350; empirismo de, 85-87, 90-92, 95, 99-100, 427; epistemología de, 438; escolástica y, 230-233, 258-259, 269, 273, 341, 346, 348, 352, 368, 377-378; ética de, 100-101; física de, 259 n. 7, 332-335; lógica de, 73; neoplatonismo y, 122; Ockham y, 260-264; sobre la potencia, 89-92; Renacimiento y, 292; Revolución Científica y, 315-318, 321, 324, 328-329; secularistas y, 248; Sócrates y, 58; teleología de, 75, 89-90, 95, 101, 236, 241, 346, 365; Tomás de Aquino y, 236-247

Aritmética, 26, 229, 350

Armonía: de las esferas, 324; heraclítea, 75; pitagórica, 76-77; platónica, 81

Arnold, Matthew (1822-1888), 606

Arquetipo(s), 25-26, 66-67, 85, 100, 105-106, 146, 148-149, 217; Aristóteles y los, 94; en astrología, 119; bíblicos, 150; Cristo como, 142-143, 148, 150; dioses y, 35-36; femenino, 556; fuente trascendente de los, 77; Goethe, uso de los, 477; en el humanismo, 276-277; jungianos, 485-488, 532-534, 537; masculino, 553-559 y nn. 8 y 9; neoplatónicos, 123, 189; orden cósmico de, 71; paradigmas y, 551-553; platónicos, 27-35, 71; en la perspectiva participativa, 544-545; posmodernos, 510-511; en la psicología profunda, 542; románticos, 465; sacrificio, 497; de la secuencia perinatal, 535-540; Sócrates como, 69; en Sócrates, 65; en Tomás de Aquino, 241-242

Arquímedes (*c.* 287-212 a.C.), 116, 334, 375, 594

Arquitectura gótica, 222, 282, 468

Arrianismo, 205

Ars Amandi (Ovidio), 227

Arte: inconsciente colectivo y, 485-486; religioso, 222; del Renacimiento, 279-280, 285-286, 291-294; del s. XX, 492-496 y n. 6; Romántico, 470-472

Artemisa, 38, 153

Artes liberales, 204, 229, 372, 597
Artúricos, caballeros, 221
Ascetismo: de Agustín, 194; en el arte, 495; cristiano, 189-192, 400; puritano, 312
Asclepio, 121 n. 2
Assumptio Mariae, declaración papal de la, 556, 610
Astrología: 362-363, 371-373; cristianismo y, 158; en la Edad Media, 251, 258; helenística, 119-122, 124-125; Revolución Científica y, 323, 325, 333, 374 n. 8
Astronomía, 78-85, 229, 367-374; antigua, 43 n. 3, 78-80; Aristóteles y, 97-99; astrología y, 119-121, 371-373; cristianismo y, 158; en la Edad Media, 250-254; en la época helenística, 116-119; moderna, 362-363, 416-417, 524-525; Platón y, 78-85; en el Renacimiento, 280-281, 288-289, 293-294; de la Revolución Científica, 314-344, 371, 378, 522
Atanasio (297-373), 175
Ateísmo, 387, 390-391, 395, 422; de los sofistas, 55
Atenas, 25, 42, 50-51, 57, 59, 63, 102, 112, 115, 145, 150, 221, 294; de Pericles, 73, 75, 219
Atenea, 38, 51
Atis, 153
Atlas, 153
Atomismo, 46-47, 53, 67, 75, 80, 93-95, 593, 594; Descartes y, 352; epicureísmo y, 113; Locke y, 419; Revolución Científica y, 330, 336-340, 367, 370; Romanticismo y su rechazo del, 462
Augusto (63 a.C.-14 d.C.), 125, 594
Austen, Jane (1775-1817), 604
Autoridad, actitud moderna respecto de la, 404
Autoritarismo de la Iglesia, 210-213, 216 y n. 17, 218-219, 222
Averroes (1126-1198), 248
Aviñón, papado de, 255, 265, 598
Ayer, A. J. (1910-1989), 609

Babbage, Charles (1792-1871), 605
Babilonia, 78, 80, 117, 119, 274; cautiverio de, 135, 255, 592, 598
Bach, Juan Sebastián (1685-1750), 382, 602

Bachofen, J. J. (1815-1887), 606
Bacon, Francis (1561-1626), 213 n. 15, 286, 292, 338, 345-350, 354-355, 359, 374 n. 8, 378-379, 381, 386 n. 11, 389, 393, 404, 406, 419-420, 427, 436, 439, 462, 497, 553
Bacon, Roger (*c.* 1220-1292), 258, 283, 373, 598
Balzac, Honoré de (1799-1850), 605
Banquete, El (Platón), 34, 36, 41 n. 2, 64, 69, 72, 74 n. 7, 278
Barbour, Ian (1923-), 510
Barfield, Owen (1898-1997), 107 n. 10, 610
Barth, Karl (1886-1968), 608
Barthes, Roland (1915-1980), 611
Barzun, Jacques (1907-), 394 n. 13
Bateson, Gregory (1904-1980), 510, 526-529 y n. 2, 610, 612
Baudelaire, Charles (1821-1861), 464, 471, 605
Bautismo de Cristo (Verrocchio), 296
Bayle, Pierre (1647-1706), 359, 423, 602
Beauvoir, Simone de (1908-1986), 610
Beckett, Samuel (1906-1990), 497, 543, 610
Becquerel, Antoine Henri (1852-1908), 448, 607
Beda (*c.* 673-735), 597
Beethoven, Ludwig van (1770-1827), 462, 603, 605
Bell, John S. (1928-1990), 510, 611, 612
Bellah, Robert N. (1927-), 521, 611, 612
Bellarmino, Cardenal Roberto (1542-1621), 329-330
Belleza: Aristóteles sobre la, 88; arquetipo de, 28, 31-32, 35, 41 n. 2, 65, 70, 74 n. 7; arte del s. XX y, 494; en el humanismo, 273, 277; persecución romántica de la, 470; Rousseau sobre la, 394-395
Benito de Nursia (*c.* 480-*c.* 547), 163 n. 9, 597
Bentham, Jeremy (1748-1832), 604
Bergson, Henri (1859-1941), 471, 483, 607
Berkeley, George (1685-1753), 359, 421-423, 428, 523, 531, 602
Berlioz, Louis Hector (1803-1869), 605
Bernstein, Richard J. (1932-), 505 n. 8
Bertalanffy, Ludwig von (1901-1972), 611
Biblia, 132-133, 136, 138, 147, 151, 158, 163-164, 167, 169, 184 n. 11, 190, 192, 206-209, 213-214, 256-257, 296-298, 300-301, 303-304, 307-308, 319-321, 331, 353-354, 365, 374 n.

8, 383-385, 387, 397-398; Cantar de los Cantares, 184; crítica textual de la, 383, 602; Epístolas, 179; Evangelios, 132, 165, 167, 170, 177-178, 190, 199-202, 214-215 (*véase también cada Evangelio en particular*); Génesis, 190, 229 n. 2, 248, 276, 291, 307, 384, 404, 415; Hebreos, 132, 135-138, 169-170, 184; Hechos de los Apóstoles, 165, 206-207; Isaías, 184; Revelación de Juan, 185; Salmos, 184; traducciones de la, 310, 594, 596, 600, 601. *Véanse también* Antiguo Testamento y Nuevo Testamento
Biblia hebrea, 133, 135-138, 169-170, 184, 591, 594; traducción griega de la, 115, 147, 594. *Véase también* Antiguo Testamento
Biblia del rey Jacobo (*King James Bible*), 310, 601
Bien, el (o Bueno, lo): absoluto, 100; arquetipo de, 31, 70; Dios como única fuente de, 202; Forma de, 146; la Idea de, 71, 75, 100-101, 281; y el mal, 167-168, 178, 184-185, 198, 217; los planetas y, 121; visión secular de, 391. *Véase también* Uno, lo
Big bang, teoría del, 451, 525, 608, 611
Biología, 409; Aristóteles sobre la, 89-90, 99-100; Darwin y, 364, 384, 415-416; moderna, 417-418; psicología y, 412-413
Blake, William (1757-1827), 461-463, 465, 472, 552, 604
Blavatsky, Helena Petrovna (1831-1891), 606
Boccaccio, Giovanni (1313-1375), 286, 598
Boecio (*c.* 475-525), 226 y n. 1, 232, 239, 243, 272, 597
Boehme, Jakob (1575-1624), 601
Bohm, David (1917-1992), 510, 612
Bohr, Niels (1885-1962), 442, 448, 452, 608
Bomba atómica, 458, 491, 609
Bondad: concepto universal de la, 28; de la mente universal, 75; Sócrates y la, 61, 65, 69, 88
Bonhoeffer, Dietrich (1906-1945), 610
Borelli, Giovanni Alfonso (1608-1679), 340
Borges, Jorge Luis (1899-1986), 609
Borgia, César (1476-1507), 292, 295
Botticelli, Sandro (*c.* 1444-1510), 296, 599
Boyle, Robert (1627-1691), 374 n. 8, 419, 602
Brahe, Tycho (1546-1601), 325 y n. 1, 372, 600

Bramante, Donato (1444-1514), 291, 599
Brand, Stewart (1938-), 611
Brecht, Bertholt (1898-1956), 609
Bridgman, Percy W. (1882-1961), 451-452
Brome, Vincent, 531 n. 4
Brown, Norman O. (1913-2002), 610
Brújula magnética, 287-289
Bruni, Leonardo (*c.* 1370-1444), 286, 599
Bruno, Giordano (1548-1600), 321, 330, 337, 373, 600, 601
Bruteau, Beatrice (1930-), 513
Buber, Martin (1878-1965), 608
Budismo, 469, 507, 607
Buffon, Georges-Louis Leclerc, Conde de (1707-1788), 364 n. 5, 603
Bultmann, Rudolf Karl (1884-1976), 609
Bunyan, John (1628-1688), 602
Burckhardt, Jacob (1818-1897), 606
Buridán, Juan (*c.* 1295-1356), 259 y n. 7, 267, 274, 283, 335, 598
Burke, Edmund (1729-1797), 604
Byron, George Gordon, Lord (1788-1824), 461-462, 605

Cábala, 274
Caída, la, 171-173, 184, 186-188, 194-195, 217, 246, 279, 294, 345, 366, 387, 404 n. 15, 539
Caín, 134
Calendario: astronomía y, 80, 316: gregoriano, 319, 600; juliano, 594
Calipo (*fl.* s. IV a.C.), 98
Calvino, Juan (1509-1564), 302-303, 311, 320, 322, 600
Cambridge, 597; neoplatónicos de, 373
Campbell, Joseph (1904-1987), 41 n. 2, 531, 610
Campos: electromagnéticos, 448; morfogenéticos, 556
Camus, Albert (1913-1960), 490, 517, 609
Canto gregoriano, 212 n. 13, 222
Capilla Sixtina, 291, 599
Caos, teoría del, 510, 556, 611
Capitalismo: materialismo y, 397; Reforma y, 312
Capra, Fritjof (1939-), 612

Carlomagno (*c.* 742-814), 226, 597
Carlos V, Emperador del Sacro Imperio Romano (1500-1558), 298
Carlos Martel (*c.* 688-741), 597
Carlyle, Thomas (1795-1881), 461, 605
Carnap, Rudolf (1891-1970), 455 n. 4, 482, 608
Carson, Rachel (1907-1964), 610
Carta Séptima (Platón), 34, 72
Cartago, 193, 596
Casiodoro (*c.* 490-585), 226 n. 1
Cassirer, Ernst (1874-1945), 609
Castaneda, Carlos (1931-1998), 611
Castiglione, Baldassare (1478-1529), 292, 295, 600
Castilla, 296
Categorías: de la ciencia moderna, 541; doctrina aristotélica sobre las, 87-88; kantianas, 432-437, 439, 441-442, 524, 533
Catolicismo, *véase* Iglesia Católica Romana
Causación: Aristóteles sobre la, 92-95, 386 n. 11; astrología y, 121; formativa, 510; Hume sobre, 424-426, 430, 435; Kant sobre, 433-434; punto de vista de la ciencia moderna, 386 y n. 11; quiebra de la categoría de, 476
Cellini, Benvenuto (1500-1571), 292
Cervantes, Miguel de (1547-1616), 286, 470, 601
Cézanne, Paul (1839-1906), 607
Cicerón (106-43 a.C.), 59, 112, 126, 193, 269, 271-272, 274, 594
Ciencia, 78; árabe, 250; Aristóteles, influencia sobre la, 86, 89, 94-95, 101-102, 111; astrología y, 120; Berkeley sobre la, 422-423; clásica vs. moderna, 386 n. 11; consecuencias negativas de la, 456-460; cosmovisión moderna y, 356-358; crisis de la *c.* moderna, 447-460; cristianismo y, 147-148, 157-158, 356-367, 376-407; efecto de alienación de la, 410-411, 416-418; fe en la, 356-357, 404; de los fenómenos, 426-427; filosofía de la, 445, 453-455, 498, 509, 512-513, 547-553, 386 n. 11; griega, 42-56, 59, 64, 76-85, 103, 114; helenística, 116; historia de la, 453-455, 513; humanismo y, 280; intentos de síntesis de humanismo y, 476-489; Kant y la, 429-442; medieval, 226-233, 235, 247-254, 258-259 y n. 7, 264-268; metafísica y, 483; Ockham y la, 258-259, 264-

267; posmoderna, 508-510; reduccionista, 417, 450, 489; Reforma y, 306-309, 312; religión y, 84, 356-367, 376-407; del Renacimiento, 288-289, 292-294 (*véase también* Revolución Científica); romana, 126-127; Romanticismo y, 475; secularismo y, 249-250, 380-388, 392, 404-406; Tomás de Aquino y la, 235, 247; valor utilitario de la, 392
Clasicismo, fascinación romántica por el, 468
Clausius, Rudolf (1822-1888), 605
Clístenes (*fl.* 510 a.C.), 592
Clemente de Alejandría (*c.* 150-*c.* 215), 144-145, 150-151, 154, 204, 216 n. 16, 595
Cleopatra (69-30 a.C.), 594
Clodoveo (*c.* 466-511), 596
Cohen I. Bernard (1914-2003), 436 n. 1
Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834), 107 n. 10, 461, 465, 544, 604, 605
Colisión corpuscular, 339-340
Collingwood, R. G. (1889-1943), 609
Colón, Cristóbal (1451-1506), 285, 295, 416, 599
Colonialismo, 401, 504
Commentariolus (Copérnico), 318, 599
Commoner, Barry (1917-), 611
Complementariedad, principio de, 449, 608
Comte, Augusto (1798-1857), 391, 407, 605
Condorcet (1743-1794), 393, 407, 604
Conductismo, 418
Confesiones (Agustín), 463, 596
Confesiones (Rousseau), 463
Constantino (*c.* 288-337), 128 y n. 3, 211-212, 213 n. 15, 214, 299, 596
Constantinopla, 212, 272, 317, 596; caída de, 295, 599
Contracultura, 461, 473, 558, 610, 611
Contrarreforma, 303, 313, 321, 381, 397, 600
Copérnico, Nicolás (1473-1543), 78, 259 y n. 7, 280-281, 285, 289, 294-295, 314-319, 325 n. 1, 368, 372, 374 n. 9, 377-378, 384, 410, 431, 436 y n. 1, 451, 522-526, 530, 548, 551, 553, 599, 600, 601; astrología y, 372-373; Descartes y, 339-342, 353; Galileo y, 327-339; Kant y, 436 y n. 1; Kepler y, 323-327, 332-334, 431, 551; Newton y, 341-342; reacción reli-

giosa ante, 319-322; rechazo del modelo ptolemaico por, 314-318; teoría pitagórica y, 280-281, 294, 316-317
Corneille, Pierre (1606-1684), 601
Cosmogénesis, 483
Cosmología, 69, 78, 409; aristotélica, 86, 94, 97, 101, 116-118, 248-252, 314-315, 336-338; *big bang*, 451, 525; científica, 446-447, 473, 488; cristiana, 161-162, 251-254, 321-322, 360-361, 363, 380, 384-385; de Dante, 252-254; del epicureísmo, 113; escolástica y, 230; griega, 80-81, 103-104; de la Ilustración, 380-381; Kant y, 430-431; moderna, 362-364, 398, 410-411, 416; neoplatónica, 122-123; de Platón, 80-81; de la Revolución Científica, 316, 321-324, 330-344, 355, 357-358, 367-372, 380, 522
Cosmópolis, 112, 140
Cox, Harvey (1929-), 611
Creación: punto de vista humanista de la, 274-277; en la tradición judeocristiana, 134, 186, 248, 364-366, 383-385, 415
Crick, Francis (1916-2004), 610
Crisipo (*c.* 280-*c.* 206 a.C.), 112
Cristianismo, 131-223, 497; astrología y, 250-252; conversión del pensamiento pagano al, 147-163; cosmología del, 161-162, 252-254, 321, 360-361, 363, 380, 385; cosmovisión moderna y, 359-367; culto de María en el, 213-217; despertar de la escolástica y, 228-233; dualista, 164, 176-186; Espíritu Santo en el, 206-209; exultante, 170-176; filosofía y, 344; Iglesia secularizada y, 254-257; influencias griegas sobre el, 138-147; humanismo y, 270-271, 274-282; influencias judías en el, 134-138; legado agustiniano en el, 192-199; ley en el, 162-163, 168-169, 199-203; materia y espíritu en el, 186-192; medieval, 218-228, 282; misticismo en el, 203-204, 229, 239, 245, 477; Ockham y el, 260, 262-266; de órdenes mendicantes, 234; pensamiento secular y, 248-250; Reforma y, 296-312, 314; Renacimiento y, 290, 291-292, 296-297; Revolución Científica y, 319-320, 329, 331, 338-339, 355-356; Romanticismo y, 469; surgimiento del, 127-129; tendencias judaicas vs. helénicas en el, 203-206; tensiones en el seno del, 164-169; Tomás de Aquino y el, 234, 239-242, 244-247; triunfo del secularismo y, 365-390, 392-393, 394-407

Cristianismo oriental, 212-213 y n. 14
Cristo, 127, 142, 149, 161-163, 176, 199-200, 214, 242, 387; Agustín y, 194-198; como arquetipo, 142-144, 148, 150; cuerpo de, 191-192, 205, 216-217, 256; deidades paganas subsumidas en el, 152-154; como fuente de verdad, 156-157; la Iglesia como cuerpo vivo de, 164; el Juez, 169; luz divina de, 145, 151, 275; María y, 213-217; como novio celestial, 174-175, 216; pasión de, 150, 166, 175, 207; presencia de C. en el mundo, 137; en el protestantismo, 298-301, 309; redención de, 144, 157-160, 164-168, 170-172, 185, 187-188, 200-201, 204, 206-208, 220; resurrección de, 136-137, 172-173, 177-178, 186-187, 202, 383; Revolución Científica y, 321-322; segunda venida de, 158, 164, 167-168, 172, 174, 177-181, 191, 213 n. 15, 217-218, 365-366, 406; en la Trinidad, 206-209; unión de lo divino y lo humano en, 182, 186-188.
Véase también Jesús de Nazaret
Cristóbal, san, 153
Critias (*c.* 480-403 a.C.), 55
Crítica de la razón pura (Kant), 430, 436 n. 1, 603
Cronos, 37, 153
Crotona, 47
Crucifixión, 136-137, 169, 171, 183, 186, 218 n. 18, 299, 497, 539
Cualidades primarias y secundarias, 421
Cuántica, teoría, 448-452 y n. 2, 525, 607, 608
Cuáqueros, 381
Cuerpos, física de los *c.* en caída libre, 116-117, 259 y n. 7, 335, 340-343, 377
Culpa, 170, 193; cristiana, 168-169, 181, 185, 202, 217, 366; en el judaísmo, 184; liberación secular de la, 399
Curación carismática, 187, 207-208. *Véase también* Medicina
Curry, Patrick, 374 n. 8
Cusa, Nicolás de (1401-1464), 281, 338, 599

Chamanismo, 469, 556
Chadwick, Henry, 172 n. 10
Chaucer, Geoffrey (*c.* 1340-1400), 598
Chéjov, Anton (1860-1904), 607

Chenu, M. D., 229 n. 2, 234 n. 3
Chodorow, Nancy (1944-), 513, 612
Chomsky, Noam (1928-), 610

Dalton, John (1766-1844), 604
Daly, Mary (1928-), 513, 612
Dante (1265-1321), 252-254, 255, 257, 268-269, 270-271, 282, 321, 373, 473, 551, 598
Darwin, Charles (1809-1882), 359, 364-365 y n. 5, 384, 386-387, 403, 411-418, 442, 445, 455, 473, 474, 482, 524, 530, 553, 605, 606
Darwin, Erasmus (1731-1802), 364 n. 5
David (*fl. c.* 1012-972 a.C.), 215, 591
De Anima (Aristóteles), 230
De Philosophia (Aristóteles), 99
De Rerum Natura (Lucrecio), 336, 594
De Revolutionibus (Copérnico), 318-320, 322-326, 372, 378, 600
Decio, Cayo (*c.* 201-251), 596
Deconstrucción, 498, 502, 504-505, 513; copernicana, 522-523; feminista, 513-514
Deducción, 92
Deferentes, 117-118, 315
Defoe, Daniel (*c.* 1660-1731), 602
Deidades, *véase* Dioses
Deísmo, 307, 365-366, 389-391, 395, 469
Deméter, 151, 153
Demiurgo, 80, 146, 148
Demócrito (*c.* 460-*c.* 370 a.C.), 46-49, 51, 93, 95, 105, 113, 336-338, 370, 386 n. 11, 593
Derecho contractual, 126
Derrida, Jacques (1930-2004), 502, 611
Descartes, René (1596-1650), atomismo y, 338-340; y cartesianismo, 259 n. 7, 338-343, 349-355, 359-360, 364, 375, 447, 455, 488, 497, 503, 541-542, 553, 558, 601; educación jesuita de, 314, 349; epistemología y, 350-355, 531; filosofía mecanicista de, 342-343, 417; Kant y, 438-439, 441, 444, 523-526; Locke y, 419-421, 444; racionalismo de, 369, 420, 430; reduccionismo de, 450; Rosacruces y, 373; secularis-

mo y, 377-381, 389-390, 392, 403-404; universo corpuscular de, 338-340
Deshumanización, 456
Determinismo, 429-430, 439-440; astrología y, 120-121, 158, 251; de los estoicos, 114; hegeliano, 481-482; materialista, 391; Ockham sobre el, 263; principio de incertidumbre y, 449; principios de, 417-418; de universales, 260-262
Dewey, John (1859-1952), 436 n. 1, 482, 505, 608
Dialéctica, 103, 229; arquetípica, 538-539, 546, 552, 558 n. 9, 563; cosmovisión moderna y, 367; cristiana, 223, 281-282; en la Edad Media, 229-232; en la Edad Moderna, 366-367; epistemología participativa y, 545-547; escolástica, 232, 246; hegeliana, 477-482 y n. 5, 486; judía, 184-186, 200-201; pensamiento platónico y, 26, 34-37, 71, 85; posmoderna, 515-516; protestantismo y, 308; Renacimiento, 292-293; de Sócrates, 62, 64, 67-69
Diálogo sobre dos ciencias nuevas (Galileo), 393
Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo (Galileo), 322, 374 n. 9, 601
Diálogos (Platón), 25, 34-36, 38, 58, 63-68, 71, 73, 78, 85, 105, 115, 162 n. 8, 269, 272-273, 593, 599. *Véanse también* títulos específicos
Dickens, Charles (1812-1870), 605
Diderot, Denis (1713-1784), 314, 359, 364 n. 5, 390, 393, 395
Dieta imperial, 298, 304, 600
Dietrich de Niem (*c.* 1340-*c.* 1418), 257
Dilthey, Wilhelm (1833-1911), 442, 606
Dinámica terrestre, 259 n. 7, 333-334, 340
Diocleciano (245-313), 596
Dionisíaca, religión mistérica, 39, 41-42
Dionisio el Areopagita (*fl. c.* 500), 239, 247 n. 6, 272, 597
Dioniso, 37-38, 42, 121 n. 2, 151, 153
Dios: alienación del hombre respecto de, 164-169, 175-176, 193-194, 196, 221; amor de D. a la humanidad, 159-161, 164, 166-167, 170-171, 185; argumentos filosóficos a favor de la existencia de, 390; asimilación progresiva a, 143; Astrología y, 121; autoridad de la Iglesia y, 210-212; Bacon sobre, 347-348; cielos como morada de, 158; concepto aristotélico de, 96-101; en la cosmovisión moderna, 360-

361, 366-367, 385-392; creación de los cielos por, 80, 84, 259 n. 7; Dante sobre, 252-253; Descartes sobre, 351-354; dualismo de Satanás y, 154; en la escolástica, 261-262; los estoicos sobre, 112; evolutivo, 483; en el feudalismo, 393;; Formas y, 145; Freud sobre, 413; Goethe sobre, 477; gracia de, 155-156, 158-159, 162, 170-171, 194, 196, 199-203; hebreo, 134-138, 139, 143-144, 183-185, 215; Hegel sobre, 479-482; hijos de Dios, 187, 216, 222; como hipótesis innecesaria, 388 y n. 12; historia y, 197-199, 213, 217-218; humanismo y, 271, 275-279; humanización de, 391; idea moderna de, 398-399; las Ideas y, 148-149; e Iglesia institucional, 179-183; incognoscibilidad de, 247 n. 6; indulgencias y, 297-298; Jenófanes sobre, 75; Jesús como Hijo de, 132, 137 y n. 2, 142, 144, 147, 170, 179, 183, 214-215, 365; justo, 151, 198; Kant sobre, 439-440; luz de, 275; mente de, 423; muerte de, 399-400, 407, 491, 508, 517, 540, 555; Ockham sobre, 262-268; omnipotencia de, 177, 185, 199, 202, 235-237, 253, 262, 264-266, 299, 302, 304, 351, 356, 360, 377, 390, 400, 491; Palabra de, 144, 148, 205, 234, 256, 300, 304, 308, 383; y Pecado Original, 195-197; perfeccionamiento del hombre en, 174-175; peste negra (o peste bubónica) y, 287; en el protestantismo, 297- 304, 306-309; racionalista, 389-390; rebelión de Prometeo contra, 153; Reino de, 131, 135-137, 173, 182, 213 n. 15, 311, 406; revelación auténtica de, 132; Revolución Científica y, 325, 328, 332-333, 338-339, 343, 369-370, 376-380; riquezas y, 397 n. 14; en el Romanticismo, 469-470; teoría evolucionista y, 364-365, 384, 411; Tomás de Aquino sobre, 235-247 y n. 6; en la Trinidad, 150, 153, 162, 206-209; y triunfo del secularismo, 382-383, 402-403, 407; voluntad de, 158-160, 169, 180, 194, 197, 199, 201, 210, 214, 218-219, 264-265, 302, 306, 311, 360, 366, 407

Diosa, culto de la, 556. *Véase también* Gran Diosa Madre

Dioses: absorbidos en la jerarquía cristiana, 152-154; antropomórficos, 49, 75; en el epicureísmo, 113; griegos, 35-42 y n. 1, 49-52; humanismo renacentista y, 277-278; paganos, 150-152; en el reino celestial, 79, 84-85, 98-99, 119-121; romanos, 125-126; sofistas sobre los, 54-55; visión moderna de los, 374

Diotima, 41 n. 2, 74 n. 7, 278
Discurso sobre la dignidad del hombre (Pico della Mirandola), 276, 296, 562
Disonancia cognitiva, 382
Disputa del sacramento, La (Rafael), 291
Divina Comedia, La (Dante), 252, 253, 269, 598
Divino, lo: Aristóteles sobre, 93-94, 96-97; cielos como materialización de, 79; en el cristianismo, 143-144, 151-152, 158-159, 165-167, 172-173, 176-177, 181-182, 201-202, 207-208, 210, 217-218, 226-227; Hegel sobre, 480-481; historia y, 134-138, 142-144, 146-147, 156-157; en el humanismo, 273, 275-276, 278-279; en el judaísmo, 184-185; misticismo laico y, 255-256; en el neoplatonismo, 122-124; Ockham sobre, 265-266; pitagóricos y, 73, 76; Platón sobre, 70, 72-74, 81-84, 99; desde el punto de vista moderno, 360-361; Tomás de Aquino sobre, 240-241
Doble verdad, universo de, 381, 474
Doble vínculo: poscopernicano, 522-530; teoría de Bateson sobre, 526-529 y n. 2, 610, 612
Dodds, E. R. (1893-1979), 52 n. 5
Domingo, santo (*c.* 1170-1221), 234, 598
Dominica, orden, 234 y n. 3, 331 n. 3, 598
Donatismo, 205
Dostoievski, Fiódor (1821-1881), 464, 470, 606
Drama: griego, 41-42, 49; romántico, 470
Dualismo: agustiniano, 194-196, 199; cartesiano, 351-352, 354; cristiano, 164-165, 176-186, 188-192, 217, 361; epistemológico, 540, 544-548; gnóstico, 190; judaico, 183-185, 189-191; kantiano, 477; moderno, 361-362, 443-444; en religión, 154; romántico-científico, 473-474; de valores platónicos, 73, 94
Duhem, Pierre (1861-1916), 607
Duns Escoto, Juan (*c.* 1266-1308), 261, 267, 598
Durero, Alberto (1471-1528), 295, 600
Durkheim, Emile (1858-1917), 607
Dylan, Bob (1941-), 611

Eckhart, Meister (*c.* 1260-1328), 255, 272, 598
Eckman, Barbara, 514

Ecofeminismo, 508
Ecología de la mente, 510, 556, 612
Economía: ciencia y, 459; Marx sobre, 414; Reforma y, 312-313; secularismo y, 392
Ecuantes, 118, 250, 315-316, 318, 326
Edad Media, 163 n. 9, 203, 211-213, 216-217, 219-283, 294-295, 311-312, 319, 360-361, 376-377, 381, 402-403; astronomía en la, 250-254; despertar de la escolástica en, 228-233; humanismo en la, 268-281; legado agustiniano en la, 192-194; pensamiento secular en la, 248-250; peste negra (o bubónica) en la, 287; Romanticismo y, 468-469; teología de la, 218-219
Edicto de Milán, 596
Edipo, complejo de, 412, 532, 534, 537
Edison, Thomas (1847-1931), 606
Educación, 355-356; cristiana, 204; helenística, 115; humanista, 269-270, 283; en la Ilustración, 390-391; jesuitas y, 313-314; medieval, 229, 376; Platón sobre la, 72, 81; protestante, 313-314; romana, 125-126; visión sofista de la, 55-57, 59
Edwards, Jonathan (1703-1758), 602
Egipto, 47, 274; Alejandro Magno en, 109; Éxodo de los judíos, 135, 137, 591; religión mistérica de, 114
Ego, *véase* Yo
Eidos (forma inteligible), 88
Einstein, Albert (1879-1955), 442, 448, 452, 458, 462, 548, 607, 608
Élan vital, 483
Elementos, teoría aristotélica de los, 97
Eleusina, misterios de la religión, 39
Eliade, Mircea (1907-1986), 610
Eliot, George (1819-1880), 606
Eliot, T. S. (1888-1965), 473, 608, 609
Ello, 413, 530, 532
Emerson, Ralph Waldo (1803-1882), 456, 461, 512, 605
Empédocles (*c.* 495-*c.* 435 a.C.), 45, 97, 151, 341
Empirismo, 266-268; de Aristóteles, 86-89, 91-94, 99-102; arte del Renacimiento y, 293-294; de Bacon, 345-348, 354-355; de Berkeley, 421-423; y la cosmovisión moderna, 356-359, 361-366, 368, 377; cristianismo y, 156-157, 218; y decaden-

cia de la metafísica, 445-446; de Descartes, 349; de los escolásticos, 232-233, 259-260, 277, 280; en la filosofía griega, 44, 67; de Hume, 423, 426-427; inglés, 420, 531; intento de Goethe de unir imaginación y, 476-477; de Jung, 532-533; de Kant, 430-437, 524; en el legado del pensamiento griego, 103-107; de Locke, 419-420; de Ockham, 262-268; Platón, desvalorización del, 83-85, 91-92; posmoderno, 455 n. 4, 498-499; psicología y, 486-488; rechazo romántico del, 463-464, 473; de la Revolución Científica, 326, 328-329, 332-334, 339, 342, 369-371, 374-375; secularismo y, 385-386, 389-390, 393, 395, 402, 404; de los sofistas, 56; de Tomás de Aquino, 238-241, 245-246
Enciclopedia, 390, 603
Enciclopedistas, 420
Enéadas (Plotino), 272, 596
Energeia (actividad), 96
Engels, Friedrich (1820-1895), 482, 605
Engelsman, Joan Chamberlain (1932-), 216 n. 16, 513
Enrique VIII, rey de Inglaterra (1491-1547), 600
Entorno, devastación del, 457-459, 504
Entropía, 412, 605
Epiciclos, 118, 250, 315-316, 318, 323, 326-327
Epicteto (*c.* 50-*c.* 138), 112, 595
Epicureísmo, 111, 113-114, 336
Epicuro (341-270 a.C.), 113, 336, 593, 594
Epistemología, 68-69, 409, 418-419, 444-445, 459-460;
cartesiana, 349-352, 354; ciencia y, 357, 484; cristianismo y, 147-149; y doble vínculo poscopernicano, 523-524, 527, 529-530; dualista, 444, 540-541, 544-547; empirista, 420-428; escolástica, 377-378; feminista, 514; de Hegel, 478-479; humanista, 277; inconsciente y, 530-543; kantiana, 429-442, 526, 529-530; moderna, 361-362, 371, 374-375; naturaleza y, 475; no objetivista, 556; de Ockham, 262-264, 268; participativa, 544-553; platónica, 26, 30, 32, 34-35, 69-70, 85; posmoderna, 500-503, 505, 509-513, 516; psicología profunda y, 487-488; relativista, 492-493; romántica, 463-464, 467-468, 544-547; secular, 392-393; de Sócrates, 64; de Tomás de Aquino, 237-238, 241-242, 244
Era helenística, 109-128 y nn. 2 y 3, 138-144, 147, 151-152,

158, 217, 251-252, 320, 371-372, 593
Erasmo, Desiderio (*c.* 1466-1536), 213 n. 15, 274, 286, 292, 296, 298, 301, 406, 599, 600
Erikson, Erik (1902-1994), 538
Eros, 26, 36-37, 69-70, 74 n. 7, 153, 161, 532
Esalen Institute, 535, 611
Escatología, 136, 137 n. 2, 178, 213 n. 15
Escepticismo, 103, 113-114, 349-350, 362 n. 4, 370-371, 441, 593; de Agustín, 155; de Descartes, 349-350; empirismo y, 420, 423; de los escolásticos, 258; de Hume, 390, 428, 436-437, 455; de la Ilustración francesa, 390-391, 395; de Kant, 452; de Nietzsche, 466; de Ockham, 263; de Pascal, 382; posmoderno, 502-503, 505 n. 8; Reforma y, 305; Renacimiento y, 289; de los sofistas, 56-57, 105-106
Esclavitud, 401, 504
Escolástica, 142 n. 4, 228-233, 256, 267-268, 292, 321, 357, 367, 376-378, 404; aristotelismo y, 230-233, 252, 258-259 y n. 7, 269, 273, 341, 346, 348, 352, 368, 377-378; Bacon y, 346-348, 355; Boecio y, 226 n. 1; Copérnico y, 317; Descartes y, 339, 355; física en la, 259 y n. 7; Galileo y, 335; humanismo y, 269-274, 277-278; las Ideas en la, 150; movimientos evangélicos y, 234 n. 3; naturalismo en la, 259, 282; Ockham y, 260-262, 264; racionalismo en la, 264-265, 280, 282; la Reforma como reacción contra la, 298, 300, 302, 305-307; la Tierra móvil en la, 259 y n. 7; Tomás de Aquino y la, 243, 246, 250, 272, 381
Escotismo, 273
Escrituras, *véase* Sagradas Escrituras
Escuela de Atenas, La (Rafael), 102, 291, 599
Esenios, 189
Esoterismo, 120, 128, 468-469, 556, 222 n. 19; decadencia del *e.* en el s. XVII inglés, 374 n. 8; inconsciente colectivo y, 485-486; reaparición en la época posmoderna, 507-508
Espacio: continuo de tiempo y, 448, 451; curvo, 451; noción de, 425, 432-433; quiebra de la categoría del, 76
España, Renacimiento en, 296
Espíritu, *véase* Mente, la
Espíritu Santo, 144-145, 153, 164, 171, 177, 206-209, 213 n. 15, 216 n. 16, 307, 406; el cuerpo como templo del, 192; en el

humanismo, 278; protestantismo y, 301, 304; Tomás de Aquino sobre el, 245
Esquilo (*c.* 525-456 a.C.), 25, 41, 51, 52 n. 5, 184 n. 11, 468
Esquines (*fl. c.* 400 a.C.), 58
Estados Pontificios, 212 n. 13, 254
Estética: griega, 26, 69; de Platón, 70; de la Revolución Científica, 324; romántica, 470; en el s. XX, 493-495
Estoicismo, 77, 110-114, 140-141, 161, 189-190, 401-402, 593, 595; astrología y, 120-121; cristianismo y, 203
Estrabón (*c.* 63-después *c.* 23 a.C.), 116, 594
Estructuras disipativas, 510, 556
Eternidad, visión platónica de la, 72, 80-81
Ethos: cristiano, 215; judío, 184, 199; posmoderno, 495 n. 6, 505-506; del Renacimiento, 288; romano, 125-126
Ética, 28-29, 69; Aristóteles sobre la, 100-101; cristiana, 143, 152, 161, 192, 200-201, 211, 387-388, 404-405; deísta, 391; en Platón, 70, 83; protestante del trabajo, 312-313; secular, 404-405; Sócrates sobre la, 58-59; sofistas sobre la, 54-56
Euclides (*fl.* 300 a.C.), 116, 325, 369, 594
Eudoxo (*c.* 400-*c.* 350 a.C.), 97-98, 116, 118, 593
Eurípides (*c.* 484-406 a.C.), 41, 49, 58, 105, 593
Europa neolítica, 508
Eusebio (*fl.* s. IV), 596
Eva, 134, 215, 216 n. 17
Evolución, teoría de la, 43 n. 3, 359, 364 y n. 5, 384, 411-412, 415, 418, 455, 482, 524, 530; metafísica y, 483
Excéntricas, 118, 250, 315-316, 323, 326-327
Existencialismo, 309, 395, 399-400, 445-446, 482, 489-498, 512; religioso, 469
Éxodo, 135, 137, 150, 591
Exploración, 287-289, 415
Ezequiel (*fl.* 592-570 a.C.), 592
Fairbairn, W. R. D. (1889-1964), 538
Familia, parecidos de, 511
Fanón, Franz (1925-1961), 610
Faraday, Michael (1791-1867), 605
Fariseos, 199-200
Fatalismo, 112; astrología y, 121
Faulkner, William (1897-1962), 609

Fe, 481, 512; Bacon sobre la, 347; en la ciencia, 357, 403-404; contradicción entre razón y, 248-249, 265-267, 282-283, 308-309, 322, 380-381; cristiana, 155-160, 162-163, 167, 176-177, 186-187, 200-201, 211, 218-221, 226, 231-235, 246, 249, 382, 387; Ockham sobre la, 263; en el protestantismo, 299-302, 305-306, 309; en la razón humana, 353, 404-405; secular, 404-407
Fedón (Platón), 34, 37, 64
Fedro (Platón), 34, 37
Feigenbaum, Mitchell (1944-), 510
Felicidad: Aristóteles sobre la, 93, 101; en el cristianismo, 171-172, 182; en el epicureísmo, 113; los estoicos sobre la, 112; Sócrates sobre la, 60-62
Femenino (principio), 555-559 y n. 9
Feminismo, 498, 513-514, 555, 558, 610
Fenomenología, 443, 445, 471, 607
Fenómenos carismáticos, 187, 207-208; en el protestantismo, 305
Ferenczi, Sandor (1873-1933), 538
Feudalismo, 227, 282, 287-288, 393
Feuerbach, Ludwig Andreas (1804-1872), 391, 605
Feyerabend, Paul K., 510, 547, 549, 612
Feynman, Richard (1918-1988), 450 n. 2
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814), 442, 604
Ficino, Marsilio (1433-1499), 273-275, 279, 281, 283, 292, 296, 599
Fidias (*c.* 500-*c.* 432 a.C.), 51
Fielding, Henry (1707-1754), 470, 603
Filebo (Platón), 37
Filipo II de Macedonia (382-336 a.C.), 593
Filolao (*fl. c.* 475 a.C.), 370
Filón de Alejandría (*c.* 15 a.C.-después de 40 d.C.), 142 y n. 4, 147, 594
Filosofía crítica, 309, 390, 530-531
Filosofía griega, 25-102, 221-223, 355-357, 362, 552, 554; Agustín y la, 155-158; Alejandro Magno y la, 109-110; astronomía y, 79-85; Bacon sobre la, 346-347; y cosmovisión moderna, 366-376; Dante y, 253; decadencia y preservación de la, 110-115; dioses y, 35-38; escolástica y, 229-233,

282-283; ética en la, 161-162; Hegel y la, 477-478, 480; heroísmo y, 159-160, 183; humanismo y, 269-271, 276-277; de la Ilustración griega, 50-57; legado de la, 102-107; mitología y, 26, 35-43, 47-51, 66-67; monoteísmo y, 153-154; nacimiento de la, 42-50; Ockham y, 263; posmodernismo y, 507-508; principios arquetípicos de la, 25-26, 27-35; Reforma y, 297-298, 303, 306-308; Renacimiento y, 291-295; Revolución Científica y, 315-318, 319, 336-337, 341-342; romanos y, 125-127; y surgimiento del cristianismo, 128-129, 132, 138-147, 203-206, 217; valoración del cuerpo humano en la, 100
Filósofos jónicos, 42-48, 66-67, 80-81, 94-95, 97, 100
Finley, John H. (1904-1995), 38 y n. 1, 106-107 y n. 10
Física: aristotélica, 116-120, 317, 330, 332, 339, 341, 368; de Galileo, 333-336; helenística, 116; jónica, 43-46, 48, 67, 80; medieval, 259 y n. 7; newtoniana, 259, 342-344, 452, 524-525, 532; del s. XIX, 411-412; del s. XX, 416-418, 441-442, 447-452, 455
Física (Aristóteles), 230
Flaubert, Gustave (1821-1880), 470, 605
Florencia, 279, 289, 599; Academia platónica en, 274, 277, 295, 599
Fluctuación, orden por, 510
Ford, Henry (1863-1947), 608
Formas, 370; aristotélicas, 86, 88-90, 93-99, 101, 236; Bacon sobre las, 346-347; cristianismo y, 217; en la escolástica, 260-262, 264; en el humanismo, 277; neoplatónicas, 122-124; pitagóricas, 76, 77; platónicas, 26, 27-35, 65, 70, 73, 81, 84, 88-91, 93-94, 99, 145-146, 260-261, 374; Tomás de Aquino sobre las, 239. *Véase también* Ideas
Foucault, Michel (1926-1984), 442, 502, 525, 610
Fourier, Jean Baptiste Joseph, barón de (1768-1830), 605
Fox, Robin Lane, 128 n. 3
Francia: en la Edad Media, 255; filosofía en, 349, 358; en la Guerra de los Cien Años, 287, 295, 598; Ilustración en, 390-391, 393-394 y n. 13, 420; jansenismo en, 381, 601
Francisco de Asís (*c.* 1182-1226), 234, 265, 597
Frank, Francine Wattman (1931-), 513
Franklin, Benjamin (1706-1790), 462, 603

Frazer, James George (1854-1941), 606
Frege, Gottlob (1848-1925), 606
Freud, Sigmund (1856-1939), 400-401, 403, 412-415, 418, 442, 444-445, 474, 485-488, 505, 525, 530-538, 542, 553, 558, 607, 608, 609
Friedan, Betty (1921-2006), 611
Fromm, Erich (1900-1980), 216 n. 16, 609
Frost, Robert (1874-1963), 475
Fuller, Sarah Margaret (1810-1850), 605
Fundamentalismo, 308-309, 330
Futurología, 406

Gadamer, Hans-Georg (1900-2002), 610
Gaia (diosa griega), 26, 153
Gaia (teoría), 510, 556, 611
Galeno (*c.* 130-*c.* 200), 116, 126, 595
Galilea, 127, 136, 138, 139
Galilei, Galileo (1564-1642), 259 y n. 7, 286, 320, 324, 325 n. 1, 327-342 y n. 3, 359, 374 n. 9, 377-379, 384, 393, 403, 410, 416, 522, 553, 558, 600, 601; astrología y, 373-374; atomismo y, 336, 338; Descartes y, 352, 355; educación jesuítica de, 314; sobre la inercia, 335-336, 339; Kant y, 436; Locke y, 421; metodología de, 333-335, 345, 355; observaciones telescópicas de, 327-329, 334, 337, 372, 551; proceso y condena de, 322, 331, 497; teoría pitagórica y, 280, 333, 369
Gama, Vasco da (*c.* 1469-1524), 599
Gandhi, Mohandas K. (1869-1948), 607
Gassendi, Pierre (1592-1655), 338, 419
Gauss, Carl Friedrich (1777-1855), 605
Geertz, Clifford (1926-2006), 612
Geist (mente o espíritu), 478
Gell-Mann, Murray (1929-), 611
Gellner, Ernest (1925-), 529 y n. 3
Género, 41 n. 2, 74 n. 7, 216 n. 17, 374 n. 8, 500, 513, 553-555 y n. 8, 561-563
Genética, 364, 417-418, 458, 510, 606, 607
Genio humano, culto al, 281
Geografía, 56, 116; exploración y, 289, 345, 415
Geología, 364 y n. 5, 416

Geometría, 26, 33, 80, 82, 229, 259 n. 7; astronomía y, 117-118; divinidad y, 84-85, 98-99; euclidiana, 116, 367, 369, 431, 448, 594; de Galileo, 333-334; de Kepler, 324-326; no euclidiana, 605
Gibbon, Edward (1737-1794), 128, 359, 415, 603
Gilbert, William (1544-1603), 333, 373, 601
Gilligan, Carol (1936-), 513, 612
Gimbutas, Marija (1921-1994), 513
Ginsberg, Allen (1926-1997), 610
Giorgione (1478-1510), 295
Gnosticismo, 132, 162, 176-179, 190, 192-193, 205, 216-217, 222 n. 19, 595; mentalidad posmoderna y, 508; Romanticismo y, 469
Gödel, Kurt (1906-1978), 442, 609
Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832), 364 n. 5, 461-462, 465, 474, 476-477, 485, 544-545, 547
Gólgota, 279
Goodman, Nelson (1906-1998), 612
Gorbachov, Mikhail (1931-), 612
Gorgias (Platón), 37
Gottfried von Estrasburgo (*fl.* 1210), 597
Gramática, 56, 229, 268; Ockham sobre, 262
Gran Cisma, 255, 598
Gran Despertar, 381, 602
Gran Diosa Madre, la, 39, 214-216 y n. 16, 218, 536, 555-556; Romanticismo y, 469
Gravedad, 259 n. 7, 341-344, 364, 373-375
Graves, Robert (1895-1986), 609
Gregorio I Magno, Papa (*c.* 540-604), 206, 211, 212 n. 13
Grof, Stanislav (1931-), 534-539 y n. 6, 546, 550
Grosseteste, Robert (*c.* 1175-1253), 258, 283
Grube, Georges, M. A. (1899-1982), 38 n. 1
Guerra de los Cien Años, 287, 295, 598
Guerra Fría, 458, 609, 612
Guerras de religión, 314, 392
Guerra de los Treinta Años, 393, 601, 602
Gutenberg, Johann (*c.* 1397-1468), 295, 599
Guthrie, W. K. C. (1906-1981), 38 n. 1, 50 n. 4
Gutiérrez, Gustavo (1928-), 612

Habermas, Jürgen (1929-), 611
Habsburgo, 297-298
Hackforth, R., 68 n. 6
Hades, 100, 145, 153
Haeckel, Ernst von (1834-1919), 391, 606
Haendel, Georg Friedrich (1685-1759), 382, 603
Hamilton, Alexander (1755-1804), 603
Hamilton, William (1924-), 611
Harrison, Jane Ellen (1850-1928), 41 n. 2
Hartshorne, Charles (1897-2000), 609
Harvey, William (1578-1657), 373, 601
Hassan, Ihab (1925-), 505 n. 8
Hawthorne, Nathaniel (1804-1864), 463, 605
Heath, Sir Thomas L., 83 n. 9
Hebreos, 134-136, 591, 592. *Véase también* Judaísmo
Hedonismo, 391
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831), 213 n. 15, 364 n. 5, 415, 442, 465, 477-486 y n. 5, 500, 505 n. 8, 528, 540, 544-546, 559, 603, 604
Heidegger, Martin (1889-1976), 442, 445, 471, 490, 502, 518, 551, 608, 610, 611
Heisenberg, Werner (1901-1976), 442, 448, 452, 525, 608
Heliocéntrica, teoría, 116 n. 1, 259 y n. 7, 294, 317-325, 327-333, 337, 348, 371 n. 7, 374 n. 9, 378, 530, 551, 594, 599
Helios, 49, 121 n. 2
Hera, 36, 38-39, 153
Heráclides (*c.* 390-*c.* 322 a.C.), 116, 325 n. 1, 370
Heráclito (*c.* 535-475 a.C.), 49, 68, 75, 90-91, 112, 592
Hércules, 153
Herder, Johann Gottfried von (1744-1803), 415, 461, 465, 603
Herejías, 197, 205-206, 208, 219, 299, 313; medievales, 257; Revolución Científica y, 320-321, 330
Hermenéutica, 498, 500-501, 556; de la sospecha, 505
Hermetismo, 120, 252, 274, 343, 367, 371, 373, 374 n. 8, 375; mentalidad posmoderna y, 507
Heródoto (*c.* 484-*c.* 425 a.C.), 51, 58, 593
Herschel, William (1738-1822), 603
Hertz, Heinrich (1857-1894), 607

Hesíodo (*fl. c.* 700 a.C.), 25, 41, 52 n. 5, 73, 82, 269, 592
Hess, Harry H. (1906-1969), 610
Hesse, Hermann (1877-1962), 470, 608
Hill, Christopher, 374 n. 8
Hillman, James (1926-), 511, 533, 541 y n. 7, 612
Hinduismo, 469, 507
Hiparco (*fl.* 146-127 a.C.), 116-117, 594
Hipatia (*c.* 370-415), 163 n. 9, 596
Hipócrates (*c.* 460-*c.* 370 a.C.), 51, 593
Hiroshima, 458, 609
Historia: académica, 483-484; aceleración de la, 517; de la ciencia, 453-455; dialéctica arquetípica en, 558 n. 9; divinización de la, 134-138, 142, 144-147, 157, 166, 173-174, 210, 217-218, 221; evolución e, 411-412, 415-416; fin apocalíptico de la, 177, 180, 213 n. 15;
Hegel sobre la, 480-482; Hugo de San Víctor sobre la, 229 n. 2; humanismo e, 270, 275; judaica, 184-185; punto de vista agustiniano sobre la, 193, 197-199; punto de vista de Bacon sobre la, 345; punto de vista cristiano sobre la, 132; punto de vista griego sobre la, 51-52 y n. 5, 146; punto de vista del Renacimiento sobre la, 295; punto de vista romántico sobre la, 465; punto de vista secular sobre la, 405-406; Revolución Científica y, 322; visión mística de la, 257
Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano (Gibbon), 128, 603
Hitler, Adolf (1889-1945), 609
Hobbes, Thomas (1588-1679), 338, 602
Holanda, misticismo laico en, 257
Holbach, Barón d' (1723-1789), 359, 391, 395, 603
Hölderlin, Friedrich (1770-1843), 461, 603, 604
Holismo, 450, 552
Holocausto, 491, 609
Homero, 25, 40-43 y n. 2, 67, 71, 82, 105, 115, 184 n. 11, 204, 219, 269, 468, 591, 592
Hooke, Robert (1635-1703), 340-341, 602
Horacio (65-8 a.C.), 110, 126, 269, 594
Hortensius (Cicerón), 193
Hugo, Víctor (1802-1885), 461, 470, 605, 606
Hugo de San Víctor (1096-1141), 229 y n. 2, 597

Humanismo, 103, 268-281, 283, 290-292, 296, 298, 349, 383, 404-405; clasicismo y, 375; en educación, 313-314; en la era helenística, 115; física y, 450; intento de síntesis de ciencia y, 476-489; liberal, 405; Revolución Científica y, 316-317, 333-334, 336-337, 367-371; Romanticismo y, 461-462, 470; secular, 50-52, 57, 66-67, 361-362, 371, 387; en las tragedias griegas, 41-42
Humanitas (sistema romano de educación), 126
Hume, David (1711-1776), 359, 362 n. 4, 381, 389-390, 395, 403, 423-431, 435-436, 440-441, 444, 453, 455, 467, 492, 500, 523, 531, 547, 553, 603
Hunos, 596
Hus, Jan (*c.* 1396-1415), 257, 599
Husserl, Edmund (1859-1938), 471, 607
Hutton, James (1726-1797), 416, 604
Huxley, Aldous (1894-1963), 610
Huxley, T. H. (1825-1895), 386, 391, 606
Huygens, Christiaan (1629-1695), 340, 602

Ibsen, Henrik (1828-1906), 606
Idealismo; alemán, 442-443, 477-478, 481; de Aristóteles, 99; de Berkeley, 423; historia en el, 484; tras la Ilustración, 467; en el legado del pensamiento griego, 104, 106; neoplatonismo e, 124; de Platón, 85-89, 99-100, 370; del Renacimiento, 368; romántico, 309, 469, 472-473
Ideas: Agustín sobre las, 148-149; Aristóteles sobre las, 87-88, 100; Berkeley sobre las, 421-423; en el cristianismo, 148-150, 154, 267; dioses y las, 36-38; Filón sobre las, 142 n. 4; Hume sobre las, 423-428; Locke sobre las, 419-422; matemáticas, 80; neoplatónicas, 123-124, 149; Ockham sobre las, 262; platónicas, 27-35, 65, 68, 69-75, 84-89, 92, 94, 144, 238, 240, 281, 365, 427; Tomás de Aquino sobre las, 238, 240-244. *Véase también* Formas
Iglesia Católica Romana, 129, 149, 204, 219-222, 225, 246, 270, 356-357; Agustín, legado de, en la, 193, 196-199; astrología condenada por la, 158; autoridad de la, 403-404; canon bíblico e, 132-133, 157-158; conformidad a la doctrina de la, 141, 180-181, 202, 205, 210-211, 218; Contrarreforma en la, 303, 313-314, 381, 392, 397; doctrina del

Espíritu Santo de la, 206-209; en la época posmoderna, 507-508; escolástica e, 228-232, 258, 260; feudalismo e, 227-228; humanismo e, 278-279; Ilustración, oposición a la, 393-394; institucional, 163, 165, 169, 179-183, 208-213, 218; leyes de la, 201-203; libertad intelectual recortada por la, 162; moderna, 398; como novia de Cristo, 216; Ockham y la, 266, 268; pensamiento secular e, 249-250; poder político de la, 393; polaridad masculino-femenino en la, 216 n. 17; primitiva, 132, 138, 140, 176, 187-188, 191, 213 n. 15, 226; Reforma e, 285-286, 296-314; en el Renacimiento, 287-292; represión sexual de la, 400-401; Revolución Científica e, 316, 319-322, 329-331, 376-377, 379, 601; secularización de la, 254-257, 394 n. 13; universalismo de la, 150, 405; Virgen María e, 213-217 y nn. 16 y 17, 218; visión contraria dentro de la, 164-165, 168-169

Ilíada (Homero), 39, 41 n. 2, 591

Ilustración, 268, 374, 409, 413-415, 518, 555; ateísmo durante la, 390-391; cosmología de la, 380-381; cristianismo e, 131, 401; empirismo de la, 420, 423; epistemología de la, 544, 547; física newtoniana y la, 358-359, 379, 419; mentalidad posmoderna y la, 507; psicología en la, 402; religión en la, 388-389, 393-395; rol del clero en la, 394 n. 13; Romanticismo e, 461-469, 484-485; sofistas e, 371

Imaginación, 277-278, 519, 545; en la mentalidad posmoderna, 510-512; en el Romanticismo, 465, 470, 477

Imperio Bizantino, 128-129, 213 y n. 14, 227, 229, 230, 272, 599

Ímpetu, teoría del, 259 y n. 7, 335, 339

Imprenta, 288, 295, 330, 599

Incertidumbre, principio de, 449, 608

Inconsciente, 400, 412-414, 488, 510; colectivo, 445, 485-486, 532, 609; conocimiento e, 530-543; Romanticismo e, 484-485

Índice de libros prohibidos, 322

India, Alejandro Magno en la, 109

Individuación, principio de (Escoto), 261

Individualismo, 357-358, 489-490; y decadencia del orden social griego, 109, 111; desvalorización cristiana del, 160, 219-220; en la Reforma, 298, 302-304, 309-310, 312; en el

Renacimiento, 288-291, 296; en el Romanticismo, 469; secular, 404-405, 508; de los sofistas, 54
Inducción, 92, 346, 355, 426-427, 452
Indulgencias, venta de, 297-299
Inercia, 259 n. 7, 335-336, 339-343, 364, 374, 377
Inglaterra: actividad misionera en, 212 n. 13; escolástica en, 258; filosofía en, 345, 348; en la Guerra de los Cien Años, 287, 295; Ilustración en, 420; impuestos sobre la propiedad de la Iglesia en, 266; libertad intelectual en, 331 n. 3; misticismo laico en, 257; movimientos religiosos en, 381; reinado Tudor en, 296; tolerancia religiosa en, 393
Inglaterra, guerra civil en, 162 n. 8, 601
Inmortalidad en las religiones mistéricas, 73
Inquisición, 287, 313, 321-322, 330-331 y n. 3, 379, 600, 601
Interpretación de los sueños, La (Freud), 542, 607
Invasiones bárbaras, 126-129, 197, 212 n. 13, 213 y n. 14, 225, 238 n. 5, 595, 596
Ireneo (*c.* 120/140-*c.* 203), 174, 190, 199, 595
Irracionalismo, 482
Isaac, 134
Isaías (*fl. c.* 740 a.C.), 184, 592
Isis, 153
Islam, 129, 222 n. 19, 225, 227, 229, 597
Italia: en la Edad Media, 254; en el Renacimiento, 287, 289-291, 295-296, 312-313, 314-315, 330, 345

Jacob, 134
James, Henry (1843-1916), 471, 607
James, William (1842-1910), 471, 512, 606, 607
Jano, 154,
Jansen, Cornelis (1585-1638), 601
Jansenismo, 381, 601
Jarry, Alfred (1873-1907), 607
Jaspers, Karl (1883-1969), 609
Jay, John (1745-1829), 603
Jeans, James (1887-1946), 449
Jefferson, Thomas (1743-1826), 603
Jenófanes, (*c.* 560-*c.* 478 a.C.), 49-50 y n. 4, 75, 592
Jenofonte, (*c.* 430-355 a.C.), 58, 64

Jeremías (*fl. c.* 628-586 a.C.), 592
Jerónimo (*c.* 347-*c.* 420), 596
Jerusalén, 139-140, 205-206, 591, 594, 595
Jesuitas (Compañía de Jesús), 313-314, 329, 349, 600
Jesús de Nazaret (*c.* 6 a.C.-*c.* 30 d.C.), 127, 131-132, 137 y n. 2, 142, 206-207, 213 n. 15, 265-266, 497, 594; investigaciones históricas acerca de la vida de, 383; la Ley y, 201-202; María y, 213-215; ministerio de, 136-137; Pablo y, 139-140. *Véase también* Cristo
Joaquín de Fiore (*c.* 1130-*c.* 1201), 257, 597
Johnson, Samuel (1709-1784), 603
José (esposo de María), 215
Joyce, James (1882-1941), 470, 608
Juan Bautista (fallecido *c.* 28-30 d.C.), 136, 207, 213 n. 15
Juan de la Cruz (1542-1591), 292, 313, 216 n. 16, 600
Juan Escoto Erígena (*c.* 810-*c.* 877), 272, 597
Juan, Evangelio según, 142, 165, 170, 177-178, 190, 198, 201, 213 n. 15, 215, 595
Juana de Arco (*c.* 1412-1431), 599
Judaísmo, 134-135, 139 n. 3, 154, 162-163, 170-171, 178-179, 181-182, 215-216, 222 n. 19, 397-398, 401, 406, 554; Agustín y el, 192-193; alienación del hombre respecto de Dios en el, 164-165, 167-169; astrología y, 158; dualismo en el, 183-185; en la época posmoderna, 507; espiritualidad colectiva en el, 197-198; influencias helénicas sobre el, 147; materia y espíritu en el, 186-188, 190; Renacimiento y, 292; y surgimiento del cristianismo, 127-128, 131-133, 135-144, 146, 151-152, 198-199, 203-206, 210-211, 217-218
Judea, 127
Judeocristiana, tradición, 138, 143-144, 147-148, 151-152, 186, 188, 204, 398-399, 555; y cosmovisión moderna, 360-361, 364-367; historia en la, 275; humanismo y, 277-280; Ilustración y, 391; ontología en la, 376-377; en el protestantismo, 303; psicoanálisis y, 400; Romanticismo y, 467-468; secuencia perinatal y, 539; secularismo y, 385-387, 404-405; teoría evolucionista y, 384
Juicio Final, 185, 199
Juliano el Apóstata (*c.* 331-363), 128 n. 3, 596
Julio César (*c.* 102-44 a.C.), 126, 594

Julio II, Papa (1443-1513), 291
Jung, Carl Gustav (1875-1961), 485-488, 510, 518, 519 n. 12, 531-534 y n. 5, 537-538, 542, 556, 562, 607, 608, 609, 610
Júpiter, 82, 251, 318, 327-328, 388 n. 12
Justicia, concepto universal de la, 29
Justificación, doctrina de la, 210 y n. 12, 213 n. 14, 299-300, 309, 312
Justiniano (483-565), 163 n. 9, 597
Justino, san (*c.* 100-*c.* 165), 144-145, 204, 595

Kafka, Franz (1883-1924), 470, 497, 608
Kant, Immanuel (1724-1804), 309, 359, 362 y n. 4, 364 n. 5, 392, 403, 428-446 y n. 1, 455 n. 4, 551, 553, 558, 603, 604; sobre Dios, 389, 440; y doble vínculo poscopernicano, 523-526, 529-530; epistemología de, 429-442, 452, 500, 526, 530-533, 544-547;
Goethe y, 477; Hegel y, 478-479; Jung y, 487-488, 531-532; moral y, 381, 390, 439-441;
Popper y, 453, 531; positivismo de, 467
Keats, John (1795-1821), 461, 604
Keller, Evelyn Fox (1936-), 74 n. 7, 374 n. 8, 510, 513, 612
Kepler, Johannes (1571-1630), 78, 280-281, 294, 323-329 y n. 1, 331-334, 336, 340-342, 369, 372, 378 y n. 10, 431, 522, 551, 601
Keynes, John Maynard (1883-1946), 609
Kierkegaard, Søren (1813-1855), 463, 482, 605
Kinesis (proceso de movimiento de la potencia al acto), 96
King, Martin Luther, (1929-1968), 611
Klein, Melanie (1882-1960), 538, 609
Kosmos, 77, 120
Koyré, Alexandre (1892-1964), 455 n. 4
Kristeva, Julia (1941-), 611
Kubrin, David, 374 n. 8
Kuhn, Thomas (1922-1996), 80 n. 8, 259 n. 7, 325 n. 1, 442, 453-455 y n. 4, 499, 525, 547-550, 610

La Mettrie, Julien Offroy de (1709-1751), 359, 364 n. 5, 391, 417, 603
Lacan, Jacques (1901-1981), 611

Laing, Ronald D. (1927-1989), 538, 611
Lakatos, Imre (1922-1974), 611
Lamarck, Jean-Baptiste de Monet, caballero de (1774-1829), 364 n. 5, 416, 604
Laplace, Pierre-Simon (1749-1827), 388 n. 12, 462, 604
Latina, lengua, 126-127, 310, 313, 375; en la liturgia cristiana y los estudios eruditos, 222, 226
Lavoisier, Antoine-Laurent (1743-1794), 462, 604
Lawrence, D. H. (1885-1930), 470, 607
Leary, Timothy (1920-1996), 611
Leeuwenhoek, Antony van (1632-1723), 602
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), 359, 420, 429-430, 435, 602
Lemaître, Georges (1894-1966), 608
Lenguaje: Aristóteles sobre el, 86, 92; epistemología participativa y, 546; impronta masculina en el, 513, 554 y n. 8, 561-563; nacionalismo y, 310; punto de vista posmoderno del, 501-502, 505, 525; Tomás de Aquino sobre el, 236. *Véase también* Lingüístico, análisis
León X, Papa (1475-1521), 297-298
Leonardo da Vinci (1452-1519), 285, 293-296, 599
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781), 603
Leucipo (*fl.* s. V a.C.), 46, 48, 336, 370
Lévi-Strauss, Claude (1908-), 442, 610
Ley: cristiana, 163, 168, 199-203, 210; judaica, 140, 145, 149, 168, 185, 199-203, 207; medieval, 227; romana, 110, 126, 140, 210
Leyes, Las (Platón), 35, 37, 83 n. 9, 116 n. 1, 162 n. 8
Liberación, teología de la, 508 [AÑADIR ENTRADA]
Liberalismo, 401-402; Contrarreforma y, 321; humanista, 405; humanitarista, 387-388; protestantismo y, 310-311; secularismo y, 396
Libre albedrío, 41, 172 n. 10, 251, 261, 276, 301, 439, 600
Liceo, 102, 593
Lilly, William (1602-1681), 374 n. 8, 601
Lincoln, Abraham (1809-1865), 606
Lingüístico, análisis, 445-446, 455 n. 4, 482-483, 501-503, 525; feminista, 513
Linneo, Carolus (1707-1778), 602

Literatura: clásica, 269-270, 375; humanista, 270-271; del Renacimiento, 310; romántica, 470-472; del siglo XX, 491-497
Liturgia oriental, 171, 218 n. 18
Locke, John (1632-1704), 358-359, 362 n. 4, 381, 389, 393, 403, 419-423, 427, 435, 444, 467, 472, 488, 523, 531, 553, 602
Lógica, 69; aristotélica, 86-88, 92, 95, 101, 231-232, 334; en el cristianismo, 158, 231-232; deductiva, 425; de los escépticos, 114; medieval, 230-231; de Ockham, 262, 264-267; de Parménides, 44-45, 53; platónica, 71-72, 85; de Sócrates, 59, 64; de los sofistas, 55. *Véase también* Inducción
Logos: cristiano, 141, 142-150, 154-155, 157, 164, 169, 171-172 y n. 10, 175, 178, 187-188, 204-205, 208, 215, 216 n. 16, 219, 242, 377; descenso del, 553; de los estoicos, 112-113; de Filón, 142 y n. 4; de Heráclito, 75-77; humanista, 274; romanos y, 126
Lorenz, Edward (1917-), 510, 611
Lovejoy, Arthur O. (1873-1962), 455 n. 4, 609
Lovelock, James E. (1919-), 510, 611
Loyola, Ignacio de (1491-1556), 292, 600
Lucas, Evangelio según, 167, 177, 214-215, 595
Lucha de clases, 395, 414
Lucifer, 153
Lucrecio (99-55 a.C.), 336, 375, 594
Luna, 49, 82, 98, 117, 251, 318, 325 n. 1, 327-328, 342, 611
Lutero, Martín (1483-1546), 285, 292, 295-306, 308-311, 314, 320-322, 331, 353-354, 381, 384, 403, 440, 553, 599, 600
Luz: arquetípica, 71; de Cristo, 145, 151; divina, 243, 263; en el humanismo, 274-275; contra la oscuridad, 178; de la razón, 244, 377; y verdad, en el platonismo, 70-72
Lyell, Charles (1797-1875), 364 n. 5, 416, 605
Lyotard, Jean-François (1924-1998), 505-506, 612

Macedonia, 109, 111, 593
Mach, Ernst (1838-1916), 606
Madison, James (1751-1836), 603
Magallanes, Fernando de (*c.* 1480-1521), 295
Magna Grecia, 44
Magna Mater, 153
Magnetismo, 333, 340, 373

Mal, el: Agustín sobre, 195; el bien y, 167-168, 178, 184-185, 198, 217; impotencia de la voluntad humana contra, 182-183; interés neoplatónico por, 122-123; lucha contra, 181; en el protestantismo, 302; de la sexualidad, 195; triunfo de Dios sobre, 136; visión cristiana de, 154; visión medieval de, 219; visión secular de, 391
Malthus, Thomas (1766-1834), 604
Manilio, Marcus (*fl.* a comienzos del s. I), 594
Maniqueísmo, 189, 192-195, 198, 218
Mann, Thomas (1875-1955), 470, 608
Maquiavelo, Nicolás (1469-1527), 286, 292, 295, 415, 600
Marco Antonio (*c.* 83-30 a.C.), 594
Marco Aurelio (121-180), 112, 595
Marcos, Evangelio según, 167, 177, 214-215, 595
Marcuse, Herbert (1898-1979), 610
Marduk, 121 n. 2
María, madre de Jesús, 153, 207, 213-218 y nn. 16 y 17, 222, 278, 300
Marsilio de Padua (*c.* 1280-1343), 253
Marte (dios), 153
Marte (planeta), 82, 251, 318, 325
Martirio, 159, 183, 191, 497
Marx, Karl (1818-1883), 391, 395-397, 403, 407, 414-415, 442, 445, 482, 505, 525, 553, 605, 606
Marxismo, 397, 414, 418, 498
Más allá de la creencia (Robert Bellah), 521, 612
Masculinidad: predominio de la, 513-514, 553-554 y n. 8, 561-563; principio de, 553-559 y n. 9. *Véase también* Patriarcado
Maslow, Abraham (1908-1970), 538, 610
Matemáticas: astrología y, 119-120; astronomía y, 78, 80-81, 83-84, 97-98; cartesianas, 350, 352-355; cristianismo y, 158; de la época helenística, 116; escolástica y, 258, 259 n. 7; griegas, 26, 33-35, 48, 55-56, 68, 76-78, 80-81, 83-85, 95, 97-99, 103; de los humanistas, 275; Hume sobre las, 425; Kant sobre las, 430-433; Platón sobre las, 33-35; de la Revolución Científica, 293-294, 315-317, 323-327, 330-336, 338-344, 348, 367-370, 372; teoría pitagórica de las, 280, 316

Mateo, Evangelio según, 167, 177, 201, 213 n. 14, 215, 595
Materialismo, 443, 449-450, 481; de Anaxágoras, 75; de Aristóteles, 88-90; ateo, 390-391, 395, 422; de los atomistas, 46-47, 67, 93-95; capitalismo y, 397; científico, 361-362; cristianismo y, 151-152, 186-192; determinista, 391; dialéctico, 482; de Freud, 487; mecanicista, 105, 338, 367, 370, 382; en la tradición presocrática, 105
Maxwell, James Clerk (1831-1879), 448, 606
McClintock, Barbara (1902-1984), 510
McDermott, John J. (1932-), 523 n. 1
McLuhan, Marshall (1911-1980), 610
Mecánica: cartesiana, 352-353; cuántica, *véase* Cuántica, teoría; de Galileo, 259, 333-336; medieval, 259 y n. 7; del Renacimiento, 294; de la Revolución Científica, 336, 338-344
Medicina; astrología y, 120; de la época helenística, 116, 595; Hipócrates y, 51, 593; medieval, 251; moderna, 456-458; en el Renacimiento, 293
Médicis, Cosme de (1389-1464), 274, 599
Médicis, Lorenzo de [el Magnífico] (1449-1492), 295, 599
Melanchthon, Philip (1497-1560), 320, 600
Melville, Herman (1819-1891), 464, 470, 605
Mendel, Gregor (1822-1884), 364, 606, 607
Mente, la, 75; Berkeley sobre, 421-423; biológica, 365; cartesiana, 351-352; Dios como, 146, 155; ecología de, 556; Hegel sobre, 478-479; Hume sobre, 423-425, 427-428; Kant sobre, 429-438;
Locke sobre, 419-422; en el neoplatonismo, 122-123; posmoderna [mentalidad], 497-516; primordial, 46; en el protestantismo, 306; universal, 74-77, 442-443, 592; universales como producto de, 260-263
Merchant, Carolyn (1936-), 374 n. 8, 513, 612
Mercurio, 82, 116, 251, 318
Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961), 609
Merton, Thomas (1915-1968), 609
Mesías, 136-137 y n. 2, 139, 147, 170, 185, 213 n. 15
Mesopotamia, 47, 78, 119, 591
Metafísica, 103, 409; análisis lingüístico y, 445-446; Bacon y, 348; cartesiana, 352-354; ciencia y, 447; y cosmovisión moderna, 361, 365, 371, 375, 378, 380, 382, 385-386, 388, 390;

cristianismo y, 141, 143-144, 147, 161-162, 188-189, 192, 217, 222, 231, 245-246; declive de la, 442-446; escépticos, rechazo de la, 114; escolástica, 378; especulativa, declive de la, 483; existencialista, 512; hegeliana, 479-483; crítica existencial heideggeriana de la, 445-446, 502; humanista, 277; crítica de Hume a la, 425-426; idealista, 442-443; crítica kantiana a la, 434-435, 437; crítica del positivismo lógico a la, 445; medieval, 267-268; misticismo y, 255-256; moderna, 418; neoplatónica, 124; Ockham sobre la, 260-264, 267; de Platón, 26, 100, 122, 369-370; posmoderna, 506, 512, 516; racional, 429-430; secularismo y, 382, 388, 390-391, 402-403; de Sócrates, 64; los sofistas y la, 55
Metafísica (Aristóteles), 230
Metanarrativas, 506
Metodistas, 381, 602
Metón (*fl. c.* 430 a.C.), 51
Meung, Jean de (*fl. c.* 1280), 227, 598
Michelson-Morley, experimento de, 448, 606
Miguel Ángel (1475-1564), 279, 285, 291-292, 295, 599, 600
Milán, 159, 163 n. 9, 193, 289, 596, 598
Mileto, 42, 43 n. 3, 592
Mill, John Stuart (1806-1873), 391, 605, 606
Miller, Jean Baker (1927-2006), 513
Millett, Kate (1934-), 611
Milton, John (1608-1674), 331 n. 3, 601, 602
Minimalismo, 494
Minoica, civilización, 39, 591
Misticismo: cristiano, 203, 213 n. 14, 217, 226, 229, 234, 239, 245, 477; laico, 254-258, 272, 278, 283; matemático, 326, 368, 370, 372; neoplatónico, 122, 124; oriental, 37, 469, 508, 556; de Platón, 70, 74; Romanticismo y, 469, 471; de Rousseau, 395
Mitología: cosmología y, 80; en la cosmovisión moderna, 374; cristianismo y, 152, 153-154, 162, 252, 386; griega, 26-27, 35-43 y n. 2, 47-52 y n. 5, 66-67, 102-103, 222-223, 555; humanismo y, 277-279; inconsciente colectivo y, 485-486; interés contemporáneo en la, 556; interés renacentista en la, 292-294, 374; mentalidad posmoderna y, 507; pagana, 214, 218, 222 n. 19; pertinencia psicológica de la, 412; pola-

ridad masculino-femenina en la, 41 n. 2, 555; rechazo sofista de la, 55-56; reino celestial en la, 79-80, 98-99; romana, 126; Romanticismo y, 465
Mitra, 153
Moira (destino), 41
Moisés (*fl. c.* s. XIII a.C.), 133, 135, 146, 201, 275, 302, 591
Molière [Jean-Baptiste Poquelin] (1622-1673), 602
Monacato, 212 n. 13, 225-227, 229, 311, 376
Monarquías, Reforma y, 297, 310
Monet, Claude (1840-1926), 606,
Monismo, 45, 149, 154
Monod, Jacques (1910-1976), 386 n. 11
Monoteísmo: cristiano, 149-150, 154, 217, 241; griego, 38 n. 1, 75, 154, 592; judío, 134-138, 141, 146, 158; patriarcal, 214, 216; protestante, 302
Montaigne, Michel de (1533-1592), 286, 292, 349, 423, 600
Montanismo, 205
Montesquieu, Barón de (1689-1755), 359, 602, 603
Monteverdi, Claudio (1567-1643), 601
Moore, G. E. (1873-1958), 483, 607
Moralidad: cristiana, 202-203; griega, 26; kantiana, 381, 390, 439-441; Revolución Científica y, 321-322; Rousseau sobre la, 394-395; victoriana, 397, 400-401. *Véase también* Ética
Morfología, 465
Moro, Tomás (1477-1535), 286, 292, 295, 600
Mosaica, ley, *véase* Ley judaica
Motor Inmóvil, 96, 98, 239, 245
Movimiento: en el aristotelismo, 95-97, 259 n. 7; en la escolástica, 259 y n. 7; leyes de Newton sobre el, 259, 342-343; teoría de Descartes sobre el, 338-340; teoría de Galileo sobre el, 335-336, 342
Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791), 603
Muerte: de Dios, 399-400, 407, 491, 508, 517, 540, 555; encuentro psicológico con la, 535-539;
existencialismo y, 490-491; como liberación espiritual, 189
Mujeres: desprecio y opresión de las, 57, 401, 504, 513-514; potenciación de las, 555. *Véanse también* Feminismo y Género

Mumford, Lewis (1895-1990), 609
Museo de Alejandría, 115, 163 n. 9, 594
Música, 229; de las esferas, 372; estudios pitagóricos sobre, 48, 76; matemáticas y, 76; religiosa, 382; romántica, 470, 473
Musulmanes, 128, 213, 227, 230, 401, 597. *Véase también* Islam

Nacimiento de Venus, El (Botticelli), 296, 599
Nacionalismo: judío, 139; Reforma y, 297, 309-310; durante el Renacimiento, 287-288
Nagasaki, 458, 609
Napoleón Bonaparte (1769-1821), 388 n. 12, 462, 603, 604
National Institute of Mental Health, 534
Nativos americanos, tradiciones espirituales de los, 508, 556
Natural, ley: en el pensamiento romano, 126; rechazo cristiano de la, 158-159
Natural, selección, 364-365, 384, 606. *Véase también* Evolución, teoría de la
Naturales, derechos, 366
Naturaleza: adoración de la, 469; Bacon sobre la, 345-348; concepción patriarcal de la, 513; Goethe sobre la, 476-477, 544; Gran Diosa Madre y, 214-216; matematización de la, 334, 336; relación posmoderna con la, 509-510; en el Romanticismo, 461-463, 465, 467, 474-476; visión cartesiana de la, 338-339, 343; visión cristiana de la, 186-191, 193, 217-219; visión esotérica de la, 374 n. 8; visión humanista de la, 274-275, 278-279; visión medieval de la, 218-219, 227-229; visión participativa de la, 545-548, 552; visión protestante de la, 306-307. *Véase también* Naturalismo
Naturalismo, 104-105, 443; de Aristóteles, 89-91, 93-94, 99-102, 248; astronomía y, 80; y cosmovisión moderna, 364-365, 367-368, 377, 388-389; de los escolásticos, 259-260, 282; de los griegos, 45-50, 67, 103; medieval, 230; y Revolución Científica, 316, 360-361, 369, 378-379; secularismo y, 249-250, 391-392; de los sofistas, 52-55; de Tomás de Aquino, 235-241, 246-247
Naturphilosophie, 476
Navegación, 287-289
Necesidad, 46, 55, 74

Needham, Joseph (1900-1995), 610
Neopaganismo, 469
Neopitagorismo, 189
Neoplatonismo, 122-125, 142 n. 4, 146, 248, 486, 596, 597; arquetipos en el, 533; cristianismo y, 144, 146, 149, 155, 178, 187-188, 192-195, 198, 217; humanismo y, 274-277, 279-281; protestantismo y, 303, 307; Renacimiento y, 294-295, 316; Revolución Científica y, 316-317, 321, 324, 333, 337-338, 367-368, 372-375; Romanticismo y, 469; Tomás de Aquino y el, 236, 239, 241, 246
Nerón (37-68), 595
Neurofisiología, 418, 525
Newton, Isaac (1642-1727), 280, 294, 341, 359, 364, 369, 372-373, 374 n. 8, 382, 384, 388 n. 12, 393, 410, 462, 488, 548, 553, n. 8, n. 12, 602; ciencia del s. XX y, 447-451, 455; Dios y, 378-379, 388-389 y n. 12, 550; escolástica y, 378; física de, 259, 343-344, 452, 524-525, 531-532; Goethe y, 476; gravedad definida por, 341-343, 364, 372, 375; Hume y, 425, 427; Kant y, 430-431, 436, 439-442, 531-532; Locke y, 419; metodología de, 355; pitagórico-platónica, tradición, y, 369; Popper sobre, 548; religión y, 294, 379-382
Nicea, Concilio de, 596
Nicómaco de Gerasa (*fl. c.* 100), 595
Niebuhr, Reinhold (1892-1971), 609
Nietzsche, Friedrich (1844-1900), 213 n. 15, 391, 399-400, 407, 442, 462, 464, 466-467, 485, 497-498, 500-501, 505, 508, 512, 517-518 y n. 10, 519, 525, 530-531, 540, 553, 605, 606, 607
Nihilismo, 489-497; de Nietzsche, 497-498, 517
Noailles, Duque de, 331 n. 3
Noé, 134
No-localidad, teorema de Bell de la, 510, 611
Nominalismo, 226 n. 1, 243, 260-261, 266-267, 277, 283, 305, 348, 370, 381, 484, 553, 597, 598
Nous (mente), 46, 75, 77, 92-93, 97, 123, 144, 189, 242, 592
Novalis (1772-1801), 463, 604
Nucleares, armas, 458-459
Nuevo Mundo: acumulación de riquezas del, 312-313; descubrimiento del, 345, 599. *Véase también* América

Nuevo Testamento, 132-133, 143, 163, 167, 170, 175, 190, 192, 201-202, 206, 208-209, 213-214 y n. 15, 216 n. 16, 247 n. 6, 257, 300-301, 595, 600

Ockham, Guillermo de (*c.* 1285-1349), 259-268 y n. 8, 274, 283, 306, 347, 381, 389, 427, 598
Octavio, *véase* Augusto
Oda a la Naturaleza (Goethe), 485
Odio, fuerza primaria del, 45
Odisea (Homero), 39, 41 n. 2, 204, 591
Odiseo, *véase* Ulises
Olímpicos, Juegos, 51, 591
Omega, punto, 483
Onda-partícula, dualidad, 449
Ontología, 69; de Aristóteles, 87-88, 93; *big bang* y, 451; cartesiana, 524, 526; cristiana, 165, 173, 178, 376, 380, 386; judía, 185; moderna, 360, 374, 410-411; neoplatónica, 122-123; de Ockham, 260, 262, 264; platónica, 32, 36, 69, 88, 94, 480; Romanticismo y, 442, 472-473; secuencia perinatal y, 537, 541; secular, 386-387, 410-411; de Tomás de Aquino, 238, 241, 282
Opuestos cósmåicos, 26, 75
Oráculo de Delfos, 60
Órdenes mendicantes, 234 y n. 3
Oresme, Nicolás de (*c.* 1325-1382), 259 y n. 7, 267, 274, 277, 283, 335, 341, 598
Orfeo, 37, 151, 153
Orfismo, 39, 48
Orígenes (*c.* 185-*c.* 254), 144, 172 n. 10, 213 n. 15, 595, 596
Ortega y Gasset, José, (1883-1955), 609
Orwell, George (1903-1950), 610
Osiander, Andreas (1498-1552), 320
Osiris, 121 n. 2, 153
Otto, Rudolph (1869-1937), 608
Ovidio (43 a.C.-18 d.C.), 126, 227, 594
Oxford, Universidad de, 386, 597, 598, 606

Pablo el Apóstol (fallecido *c.* 64-67), 127-128, 132, 136, 139-142, 147, 155, 159, 165, 167, 170, 174-177, 179, 185, 187,

191-192, 199-200, 203, 205, 210 n. 12, 215, 247 n. 6, 293, 553, 558, 594, 595;
Epístola a los Romanos, 175, 187, 210 y n. 12, 237-238, 299
Padua, 327
Pagels, Elaine (1943-), 513
Paideia (sistema griego clásico de educación), 56, 72, 115, 126, 204, 229, 314
Palestina, 140,
Palestrina, Giovanni Pierluigi da (*c.* 1525-1594), 600
Pan, 153
Pandora, 249
Panteísmo, 217, 469
Paracelso (*c.* 1493-1541), 373, 600
Paracleto, 207
Paradigma: cambios de, 522-523, 549-552; concepto kuhniano de, 453-455, 499-500, 548-549; posmoderno, 505, 507
París, Universidad de, 229, 231, 233, 248, 597, 598
Parménides (n. *c.* 515 a.C.), 44-46, 53, 68, 90-91, 105, 336, 592
Parnaso, El (Rafael), 291, 599
Partenón, 50-51, 58, 593
Partículas W, 525, 612
Partículas Z, 525, 612
Parusía, 174, 178, 205, 213 n. 15, 345, 379, 406. *Véase también* Cristo, segunda venida de
Pascal, Blaise (1623-1662), 380, 382, 527, 602
Patriarcado, 553-556, 558 n. 9; concepción de la naturaleza en el, 513; de la Iglesia Católica Romana, 216 y n. 17; monoteísmo y, 214
Pavlov, Ivan Petrovich (1849-1936), 417, 608
Pax romana, 125, 141, 213
Pecado, 168, 170-171, 173, 182, 185-186, 202-203, 221-222; de Adán, 170-171, 195, 202; cuerpo físico y, 188-189, 191-192; en el judaísmo, 173; original, 171, 195-197, 217, 366, 379, 399; en el protestantismo, 299-300, 302; remisión del castigo por un, 297, 299; visión legalista del, 210
Pedro el Apóstol (fallecido *c.* 62), 139, 209, 213 n. 14, 595
Peirce, Charles Sanders (1839-1914), 501, 606
Pelagianismo, 205
Peloponeso, Guerra del, 63, 593

Penélope, 41 n. 2
Pensamiento crítico: en la era helénica, 115; de los griegos, 103, 105; posmoderno, 503-505
Pentecostés, 206-207
Percepciones sensoriales: Aristóteles sobre las, 91-94; Bacon sobre las, 346-348; Berkeley sobre las, 421-422; Descartes sobre las, 350; Hume sobre las, 423-424, 427-428; Kant sobre las, 431-432, 434-436; Locke sobre las, 389, 419-421; Ockham sobre las, 262-263; Platón sobre las, 27-28, 30-31, 148; Tomás de Aquino sobre las, 237-238, 241-243, 307
Pérgamo, 115
Pericles (*c.* 495-429 a.C.), 50, 52, 58, 73, 75, 219, 592
Perls, Fritz (1893-1970), 538, 611
Persas, 50, 154, 592
Perséfone, 153
Perseo, 153
Persia, 109
Perspectivismo, 466, 497, 500
Peste negra (*o* peste bubónica), 287, 595, 598
Petrarca, Francesco (1304-1374), 268-272, 274, 283, 286, 598
Philosophes (filósofos franceses de la Ilustración), 358, 393-394
Piaget, Jean (1896-1980), 608
Picasso, Pablo (1881-1973), 493-494, 607
Pico della Mirandola (1463-1494), 273, 275-276, 279, 296, 512, 562, 599
Piedad sabia (*docta pietas*), 271, 278, 292
Pietismo, 309, 379, 381, 441, 602
Píndaro (*c.* 518-*c.* 438 a.C.), 51-52, 592
Pirrón de Elis (*c.* 360-*c.* 272 a.C.), 113, 370, 593
Pitágoras (*c.* 582-*c.* 507 a.C.) y pitagorismo, 25, 47-48, 76-77, 103, 114, 363, 367-368, 592; Aristóteles y, 95; astrología y, 119; astronomía de, 81-82, 116, 294, 374 n. 9; Copérnico y, 316-318; Galileo y, 333; humanismo y, 275, 280; Kepler y, 324, 326-327; Newton y, 343, 373; Platón y, 33, 68, 73, 77, 81, 100; Revolución Científica y, 368-369, 373-374
Pizarro, Francisco (1476-1507), 295
Placer, énfasis epicúreo en el, 113
Planck, Max (1858-1947), 448, 607

Planetario, movimiento, 78-84, 97-99, 116-118, 250-251, 368, 388 n. 12; Aristóteles sobre el, 97-99; astrología y, 120-122, 315-317, 373-374; Brahe sobre el, 325 n. 1; Copérnico sobre el, 315-318; Dante sobre el, 252-254; Descartes sobre el, 339-340; Eudoxo sobre el, 97-98, 593; Kant sobre el, 430-431; Kepler sobre el, 324-327, 332-333, 336, 340-342, 601; Newton sobre el, 342-344, 364; Platón sobre el, 78, 82-84, 116 n. 1, 367-369, 371 n. 7; Ptolomeo sobre el, 117-118; en la teoría de la relatividad, 448-449
Platón (*c.* 427-347 a.C.) y platonismo, 25-38 y n. 1, 41 n. 2, 52 n. 5, 58, 74 n. 7, 77, 83 n. 9, 103, 111, 114-115, 116 n. 1, 121-122, 142 n. 4, 162 n. 8, 163 n. 9, 226 n. 1, 227, 234 n. 3, 238 n. 5, 363, 371 n. 7, 386 n. 11, 533, 551, 553, 558, 593, 594, 595, 597, 599; Agustín y, 144-145, 148-149, 155, 194, 230, 237, 246-247, 272; Aristóteles y, 85-95, 97-102; astrología y, 119-121; astronomía y, 78, 80-84; Bacon y, 346; y cosmovisión moderna, 365, 367-374, 388; cristianismo y, 143-150, 154-155, 161, 188-189, 192, 194, 203-205, 217, 229; Dante y, 252; epistemología de, 30, 32-35, 69-70, 85; escepticismo y, 114; escolástica y, 258, 267-268; estoicismo y, 111-112; formas de, 26-35, 65, 70, 73, 81, 84, 89-91, 93-94, 99, 145-146, 260-262, 267, 374; Hegel y, 480; humanismo y, 269-275, 278, 280-281, 283; idealismo de, 85-89, 99-100, 370; Ideas de, 27-35, 65, 68-75, 84-88, 92, 100, 124, 144, 238, 240, 281, 365, 370, 427; Kepler y, 324-326; mentalidad posmoderna y, 503, 507; Ockham y, 264; Renacimiento y, 292-293, 296; Revolución Científica y, 294, 317, 324-326; síntesis de religión y racionalismo en, 105-106; Sócrates y, 58, 63-69; Tomás de Aquino y, 237-242, 244. *Véase también* Neoplatonismo
Plotino (205-270), 25, 122-124, 145, 155 y n. 6, 161, 241, 272, 595, 596
Pluralismo posmoderno, 501, 506, 515, 556
Plutarco (*c.* 46-120), 595
Plutón, 121 n. 2
Poe, Edgar Allan (1809-1849), 464, 605
Polanyi, Michael (1891-1976), 610
Policleto (*fl.* 450-420 a.C.), 51
Polis griega, 39, 43, 50, 52, 55-56, 111, 113, 138

Politeísmo, 37, 38 n. 1, 134, 141, 153, 165, 217; en astrología, 158; en el humanismo, 279-280
Política, 69; de Aristóteles, 101; ciencia y, 457-459; en la cosmovisión moderna, 358-359; de Hegel, 482; de la Iglesia, 211; de Marx, 414; medieval, 227, 254, 282; mesiánica, 139-140; Platón sobre la, 81; posmoderna, 507; Reforma y, 297, 303, 310-312; del Renacimiento, 289-290; de la Revolución Científica, 330-331; revolucionaria, 395-396; romana, 110-111, 125-126; secularismo y, 392-393, 405; de las sociedades de masas, 489-490
Pollock, Jackson (1912-1956), 609
Polonia, 314
Pólvora, 287
Pompeyo (106-48 a.C.), 594
Poncio Pilato (fallecido después de 36 d.C.), 131, 166
Pope, Alexander (1688-1744), 359, 379, 602
Popper, Karl (1902-1994), 436 n. 1, 442, 453-455, 531, 547-548, 609, 610
Porfirio (*c.* 234-*c.* 305), 226 n. 1, 596
Positivismo: de Kant, 467; lógico, 482
Posmoderna, mentalidad, 495-516 y nn. 6 y 8, 552-553; epistemología participativa y, 545-547; Hillman y, 533; Kant y, 524-525
Postempírica, filosofía de la ciencia, 498
Postestructuralismo, 500
Potencia: Aristóteles sobre la, 90-93, 95-96; Hegel sobre la, 480-481
Pound, Ezra (1885-1972), 494
Praga, 327, 534
Pragmatismo, 309, 606; de la era posmoderna, 498, 500; pluralista, 482; de los sofistas, 52
Predestinación, 196; en el protestantismo, 302, 312, 399
Presocrática, tradición, 27, 68, 75, 105; y la cosmovisión moderna, 367; cristianismo y, 151; Hegel sobre la, 479; mentalidad posmoderna y, 507
Prigogine, Ilya (1917-2003), 510, 612
Primavera, La (Botticelli), 296
Principia mathematica philosophiae naturalis (Newton), 343, 382, 450, 602

Principios de la filosofía (Descartes), 393, 601
Probabilidad, teoría de la, 418
Proclo (*c.* 410-485), 163 n. 9, 596
Progreso, 355-356, 414-416, 496; actitud romana ante el, 127; actitud romántica ante el, 469; preocupación capitalista por el, 397; visión griega del, 50 y n. 4, 73; visión posmoderna del, 504; visión secular del, 405-407
Prometeo, 26, 37, 52 n. 5, 153, 184 n. 11, 279, 283, 304, 461, 529, 543, 550, 554, 558 y n. 9
Propiedad en el derecho romano, 126
Protágoras (*c.* 490-421 a.C.), 52 y n. 5, 54-55, 58
Protágoras (Platón), 37, 52 n. 5
Protestantismo: capitalismo y, 397; humanismo y, 280; mentalidad posmoderna y, 507; Revolución Científica y, 319-320, 322-323, 330-331; sectario, 397-398; sexualidad y, 401. *Véase también* Reforma
Proust, Marcel (1871-1922), 470, 607
Proyectiles, teoría del movimiento de los, 259 y n. 7
Psicoanálisis, 400, 412-414, 486, 498, 530-531, 534-537; feminista, 513; Romanticismo y, 485
Psicodélica: exploración, del yo, 508; ontología, 473; terapia, 534-540 y n. 6
Psicología, 69; cognitiva, 525; doble vínculo en, 526-529; feminista, 513; de Hume, 426-428, 431;
influencia romántica en la, 484-489; medieval contra clásica, 221; moderna, 400, 412-414, 444, 446, 530-532; posmoderna, 500, 510-511; profunda, 444, 485-489, 530-534, 542; profunda posjungiana, 510; del Renacimiento, 289-290; secularismo y, 392, 398-400, 402-404; transpersonal, 556; visión mecanicista de la, 417-418
Ptolomeo (*fl.* 127-151) y el pensamiento ptolemaico, 116-122 y n. 1, 126, 230, 250-253, 281, 289, 315-318, 321, 323-324, 325 n. 1, 326, 328, 332-333, 358, 371 y n. 7, 374 n. 9, 551, 595
Ptolomeo I (*c.* 366-*c.* 282 a.C.), 121 n. 2
Pueblos germánicos, 128-129 y n. 4, 468
Puritanismo, 163, 312, 392, 401
Pushkin, Aleksandr (1799-1837), 461, 605

Quarks, 525, 611
Quine, Willard V. O. (1908-2000), 442, 455 n. 4, 610
Quintiliano (*c.* 35-*c.* 95), 595

Rabelais, François (*c.* 1490-1553), 470, 600
Racine, Jean (1639-1699), 602
Racionalismo, 357, 461, 554; cartesiano, 349-351, 354, 369, 419-420, 430-431; cisma entre Romanticismo y, 472-473; y cosmovisión moderna, 361-363, 367, 377; cristianismo y, 141-142, 156-157, 218; crítica de Hume al, 425-426; deísmo y, 307, 389, 391, 394; eleático, 44-48, 67; de la era helenística, 114; de la escolástica, 264-265, 280, 282-283; Freud y el, 413, 487; de los griegos, 37, 43, 45-48, 50-54, 66-67; Kant y el, 429-431, 435, 437-439; medieval, 230-232, 280, 282; neoplatonismo y, 122, 124; de Ockham, 259-260, 264-265; de Platón, 74; posmoderno, 499; del Renacimiento, 294; romano, 126; secular, 249-250, 382-383; síntesis de religión y, 103-106; de Tomás de Aquino, 235, 245-246; en la tradición presocrática, 105
Radiactividad, 448, 607
Rafael (1483-1520), 102, 285, 291, 295, 599
Rahner, Karl (1904-1984), 610
Rank, Otto (1884-1937), 538, 608
Ranke, Leopold von (1795-1886), 415, 606
Rattansi, P. M., 374 n. 8
Razón, 103; actitudes medievales respecto de la, 218-219, 227, 230-233; arquetípica, 77; contradicción de fe y, 248-250, 266-267, 283, 308-309, 322, 380-382; en el cristianismo, 154-157; divina, 74-76, 80-81, 141; los estoicos sobre la, 112; fe en la, 353-354, 404-405; Jesús como personificación de la, 144; lealtad del carácter moderno a la, 403-404; Lutero sobre la, 305-306; luz de la, 244, 377; Ockham sobre la, 262-266; pura, 346, 426, 429, 431, 433, 441; universal, 112, 144, 205; Weber sobre la, 518 y n. 11
Rea, 153
Realidad: en el atomismo, 46-47; cartesiana, 350-351, 353; concepción clásica griega de la, 103-106; concepto hegeliano de la, 477-478, 481-482; experiencia medieval de la, 221-223, 229; experiencia moderna de la, 222-223; kantia-

na, 434, 437-438, 525; en el neoplatonismo, 122-123; Parménides sobre la, 44-45, 68; psicológica, 487; rebelión contra la, 492; los sofistas sobre la, 53-54, 56; visión de Aristóteles sobre la, 86-89, 93-94; visión cristiana de la, 143, 157-158, 166-167, 173, 189, 198; visión escéptica de la, 113-114; visión idealista de la, 442-443; visión moderna de la, 360-366; visión de Ockham sobre la, 260-263, 265, 267-268; visión participativa de la, 544-545; visión pitagórica de la, 76; visión platónica de la, 27-32, 34-35, 65-67, 70-71, 85, 91, 99-100, 369-370; visión posmoderna de la, 455 n. 4, 497-504, 508-509, 511-512, 514-515; visión psicoanalítica de la, 530-531; visión romántica de la, 464-465, 471-472; visión de Tomás de Aquino sobre la, 237-243, 246

Realismo: en el arte renacentista, 293-294; medieval, 226 n. 1, 242-244 n. 1; y Romanticismo, 471-472

Reduccionismo, 416-417, 450, 460, 472, 489, 510; de Freud, 532, 537

Reforma, 268, 280-281, 285, 288, 296-314, 347, 356, 383, 387, 552, 600; Contrarreforma y, 313-314; efectos secularizadores de la, 305-313, 397-398; guerras de religión como consecuencia de la, 392-393; humanismo y, 280-281; imprenta y, 288; individualismo en la, 296, 298, 300, 303-305, 309, 312; Revolución Científica y, 322, 329-330, 381; Romanticismo y, 461, 469

Reich, Wilhelm (1897-1957), 538, 608

Reino de los Cielos, 160, 165, 167, 171, 177, 191, 201, 213 y n. 15, 222, 406

Relatividad, teoría de la, 448, 452, 608

Relativismo, 442, 452, 518; epistemológico, 492; posmoderno, 501, 506; de los sofistas, 53-57

Religión: ciencia y, 84, 361, 376-388, 447, 449-450; y cosmovisión moderna, 361-362, 376-407; estudios feministas de, 513; evaluación psicológica de la, 400; de Goethe, 476-477; griega, 39, 47-48, 52-53, 73, 102-104, 114; guerras de, 314, 392; Hegel sobre la, 479-482; inconsciente colectivo y, 485-486; Kant y la, 429, 439-441; Marx como crítico de la, 395-396; pagana, 215-218, 220; en el platonismo, 69-70; posmoderna, 507-508, 512-513; psicología profunda y, 488-489; Romanticismo y, 469-470; Rousseau sobre la, 394-

395; secuencia perinatal y, 539; sociología de la, 512; visión liberal de la, 396-397. *Véanse también* religiones específicas
Religiones mistéricas: 39, 48, 73, 100, 103, 114, 128, 163; astrología y, 120-121; cristianismo y, 142, 151-152, 210 n. 12, 218 n. 18; y mentalidad posmoderna, 507; neoplatonismo y, 122; Romanticismo y, 469-470; secuencia perinatal y, 539
Renacimiento, 271, 285-296, 356-360, 402, 406, 415, 552; astrología en el, 119, 371-374; astronomía del, 117; capitalismo durante el, 312; cristianismo en el, 131; humanismo del, 278-281, 290-292, 295-296, 349, 371, 383; influencia griega en el, 102-103; jesuitas y, 313-314; mentalidad posmoderna y, 507, 512; Reforma y, 296-298, 303-305, 310; Revolución Científica y, 314-316, 319, 329, 336, 360, 367, 371; Romanticismo y, 461, 468, 486
Renania, misticismo laico en, 255, 257, 278
Representación, doctrina de la, 421-423
República, La (Platón), 34, 37, 64, 70-71, 162 n. 8, 281
Resurrección, 136, 138, 142, 165, 169, 173, 177-178, 186, 213 n. 15, 217, 218 n. 18, 365, 383, 539; del cuerpo, 172 n. 10, 186, 191-192, 195, 237 n. 4; de la humanidad, 187, 202
Retórica, 229, 270, 273, 313; de los sofistas, 55-56, 59
Revelación, 148-149, 151-152, 155-156, 162, 167, 171, 175, 179, 198, 217, 220, 248, 259, 308, 383-384, 387, 395, 398, 402-403; científica, 308, 383; creencia medieval en la, 234; de Cristo, 172-173, 186; Descartes sobre la, 353; Espíritu Santo y, 206-209; Hegel sobre la, 480; Ockham sobre la, 263-267; en el protestantismo, 300-301, 320-321; Renacimiento y la, 292; romántica, 462-463, 470, 473; Tomás de Aquino sobre la, 246
Revolución Científica, 78, 285-286, 314-344, 357, 360, 409-410, 414, 461; darwinismo y, 364-365; escolástica y, 232-233, 259 n. 7, 268, 280-281; filosofía griega y, 103, 367-376; humanismo y, 280-281; imprenta y, 288; matematización del mundo físico en la, 293; motivación religiosa en la, 294; revolución filosófica resultante de la, 344-356; secularismo y, 376-380, 388-389, 392-393, 402-403, 406
Revoluciones democráticas, 402

Rheticus (1514-1576), 320, 600
Ricardo, David (1772-1823), 604
Richardson, Samuel (1689-1761), 602
Ricoeur, Paul (1913-2005), 611
Rilke, Rainer Maria (1875-1926), 472-473, 608
Rimbaud, Arthur (1854-1891), 606
Roman de la Rose (Meung), 227, 598
Romanos, 110, 125-127, 225, 357, 594, 595, 596; ciencia de los, 157-158; conquista de los griegos por los, 125, 594; cristianismo y, 127-131, 138-143, 197; derecho de los, 110, 126, 140, 210-211; estoicismo y, 112, 121
Romanticismo, 309, 374, 395, 442, 461-497; alemán, 461; y cosmovisión dividida, 472-476; epistemología participativa y, 547; existencialismo y, 491-492; intento de síntesis de ciencia y, 476-489; mentalidad posmoderna y, 507, 513; de Platón, 69-70
Rorty, Richard (1931-2007), 503 y n. 7, 510
Rosacruces, 373
Roscelino (*c.* 1050-*c.* 1125), 243, 260-261, 597
Roszak, Theodore (1933-), 611
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), 394-395, 440-441, 461-463, 474, 603
Royal Society de Londres, 343, 374 n. 8, 419, 602
Royce, Josiah (1855-1916), 607-608
Ruether, Rosemary Radford (1936-), 513, 612
Rufus, W. Carl, 370 n. 6
Ruskin, John (1819-1900), 605
Russell, Bertrand (1872-1970), 436 n. 1, 445, 482, 526 n. 2, 607, 608

Safo (*fl.* a comienzos del s. VI a.C.), 592
Sagradas Escrituras, 133, 155, 218, 226, 246, 299, 319-320, 353, 383, 398, 403. *Véase también* Biblia
Salomón (*fl.* a mediados del s. X a.C.), 591
Salvación: cristiana, 152, 156, 159-163, 165, 167, 171, 172 n. 10, 177-183, 187-188, 196, 200, 202, 222, 210 n. 12, 213 n. 15, 394 n. 13; en el judaísmo, 185, 200, 202; Ockham sobre la, 265; en el protestantismo, 298-299, 301-302, 306; psicológica, 488-489; Revolución Científica y la, 322; secularis-

mo y, 387, 403, 406
San Pedro, basílica de, 291, 297, 599
San Víctor, abadía de, 229, 272
Sanación carismática, *véase* Curación carismática
Sand, George (1804-1876), 462, 605
Santayana, George (1863-1952), 608
Santo Grial, 221
Santos, 145, 153, 158, 386; y venta de indulgencias, 297, 299-300
Sapienciales, libros, 147
Sapir, Edward (1881-1939), 502
Sartre, Jean-Paul (1905-1980), 490, 609
Satanás, 153-154, 167, 177-178, 190, 198, 217-218, 253
Saturno (dios), 121, 279, 558 n. 9
Saturno (planeta), 82, 98, 251, 318, 388 n. 12
Saussure, Ferdinand de (1857-1913), 442, 501, 608
Savonarola, Girolamo (1452-1498), 292
Schelling, Friedrich W. J. von (1775-1854), 442, 461, 465, 544, 604
Schiller, Friedrich von (1759-1805), 461, 463, 544, 604
Schlegel, August Wilhelm von (1767-1845), 461, 604
Schlegel, Friedrich von (1772-1829), 461, 604
Schleiermacher, Friedrich D. E. (1768-1834), 461, 604
Schönberg, Arnold (1874-1951), 607
Schopenhauer, Arthur (1788-1860), 463, 482, 531, 604
Schrödinger, Erwin (1887-1961), 608, 609
Schumacher, Ernst (1911-1977), 612
Scott, Walter (1771-1832), 604
Secuencia perinatal, 535-541, 546, 550
Secularismo, 461; en la Edad Media, 248-250; mentalidad posmoderna y, 508; reacción de Agustín contra el, 238 n. 5; triunfo del, 376-407
«Segunda venida, La» (Yeats), 516, 608
Segunda venida de Cristo, *véase* Cristo
Semántica, 446
Semele, 153
Semiótica, 501, 525
Séneca (*c.* 3 a.C.-*c.* 65 d.C.), 112
Sentimiento oceánico, 536

Ser: atención fenomenológica al, 471; y devenir, 31, 90-91; jerarquía del, 149; reunión con el, 540, 543; teoría del, *véase* Ontología
Serapis, 121 n. 2, 153, 163 n. 9
Sexto Empírico (*fl.* a comienzos del s. III a.C.), 113-114, 349, 370, 375, 595
Sexualidad: secularismo y, 400-402; visión cristiana de la, 187, 190-191, 194-195, 216 n. 17
Shakespeare, William (1564-1616), 286, 600, 601
Shaw, George Bernard (1856-1950), 607
Sheldrake, Rupert (1942-), 510, 542, 612
Shelley, Percy Bysshe (1792-1822), 461, 605
Sic et Non (Abelardo), 231, 597
Sidereus Nuncius (*El Mensajero de las Estrellas*) (Galileo), 328, 378-379, 601
Sigerio de Brabante (*c.* 1240-*c.* 1284), 248, 598
Signos, 501
Silogismo, 92, 273, 346
Símbolos, formación de, 499, 511
Simon, Richard (1638-1712), 602
Simpatía universal, doctrina de la, 119-120
Sinaí, monte, 135, 207, 279
Sincretismo, 121 n. 2, 125, 141, 190, 203, 275, 278, 281, 296, 375; mentalidad posmoderna y, 507; romántico, 469
Sincronicidades, 486
Sistema circulatorio, 373
Skinner B. F. (1904-1990), 417, 610
Smith, Adam (1723-1790), 359, 603
Smith, Huston (1919-), 452 n. 3
Smith, Logan Pearsall (1865-1946), 397 n. 14
Snow, C. P. (1905-1980), 610
Socialismo, 396-397, 402
Sociedad de masas, 489, 491
Sociobiología, 418
Sociología, 500; del conocimiento, 525; de la religión, 512
Sócrates (469-399 a.C.), 25, 41 n. 2, 49, 58-69 y n. 6, 75, 105, 131, 219, 278, 345, 371, 528, 553, 558, 592, 593; Aristóteles y, 88, 92, 94, 101; cristianismo y, 143, 145, 189; en los diálogos platónicos, 36-37, 58-59, 63-69, 72-73; estoicismo y,

112-113; ética de, 28-29; muerte de, 72, 221, 497, 593; reverencia humanista por, 274
Sofía, 216 n. 16
Sofiánica, teología judeocristiana, 556
Sofista, El (Platón), 34-35
Sofistas, 37, 52-64, 66-67, 72, 371, 593
Sófocles (496-406 a.C.), 25, 41-42, 51, 105, 593
Sol, 71, 82, 98, 116-117, 251; Apolo como dios, 153; como centro del universo, *véase* Heliocéntrica, teoría; Kepler sobre el, 324-325; del Logos divino, 157; luz del, 275; en el neoplatonismo, 317, 367, 369, 372; observaciones del, 327; revolución de los planetas alrededor del, 116; sacralización del, 281
Solón (*c.* 630-560 a.C.), 592
Spencer, Herbert (1820-1903), 391
Spengler, Oswald (1880-1936), 483, 608
Spenser, Edmund (*c.* 1552-1599), 601
Spinoza, Baruch de (1632-1677), 359, 420, 430, 602
Spretnak, Charlene, 41 n. 2
Staël, Germaine de (1766-1817), 461, 604
Stanza della Segnatura, 291
Stein, Gertrude (1874-1946), 515
Steiner, Rudolf (1861-1925), 512, 544-545, 607
Stendhal (1783-1842), 470, 605
Sterne, Lawrence (1713-1768), 603
Stevens, Wallace (1879-1955), 608
Strauss, David Friedrich (1808-1874), 605
Stravinsky, Igor (1882-1971), 607
Subatómicos, fenómenos, 448-451, 489
Sukenick, Ronald (1932-2004), 495 n. 6
Summa Theologica (Tomás de Aquino), 247, 251, 259, 377, 598,
Superhombre nietzscheano, 407
Superyó, 413, 532
Suso, Heinrich (*c.* 1295-1366), 256
Suzuki, D. T. (1870-1966), 607
Swedenborg, Emanuel (1688-1772), 603
Swedenborgianismo, 469
Swift, Jonathan (1667-1745), 602

Tácito (*c.* 55-*c.* 117), 595
Tales (*c.* 636-*c.* 546 a.C.), 42-44 y n. 3, 48, 53, 82, 95, 105, 151, 592
Taliaferro, R. Catesby, 116 n. 1
Tauler, Johann, (*c.* 1300-1361), 256
Tecnología, 490; ciencia y, 447, 449, 456-458, 475; filosofía y, 355; medieval, 228, 282; mentalidad posmoderna y, 509; en el Renacimiento, 287-289; secularismo y, 404, 406
Teeteto (Platón), 34
Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955), 213 n. 15, 483, 610
Teleología, 75, 386; aristotélica, 75, 89-90, 95, 101, 236, 241, 346, 365; y epistemología participativa, 546; hegeliana, 480; neoplatónica, 124; psicología y, 486; secular, 405
Telescopio, 325 n. 1, 327-329, 334, 337, 372, 378-379, 551, 601
Telos, 93, 480, 557
Teodorico (454-526), 226 n. 1
Teodosio (*c.* 346-395), 596
Teófilo (*fl. c.* 385-403), 163 n. 9
Teogonía (Hesíodo), 40, 592
Teología: agustiniana, 192, 194-196; arquetipos en la, 148-149; astrología y, 251; astronomía y, 252-254; ciencia y, 376-380, 386-387, 410-411; dualismo en la, 165, 190; escolástica, 232-233, 300, 302, 305-306; especulativa, 348; el Espíritu Santo en la, 209; existencialismo y, 491; la fe como base de la, 156; filosofía y, 390; Hegel y la, 480; influencia de Aristóteles sobre la, 86; influencias griegas sobre la, 142-145, 147, 189, 203; de Juan, 178; de la liberación, 508; medieval, 218-219, 226-228, 231-233, 241; moderna, 398; natural, 347; Ockham sobre la, 263-265, 268; de Pablo, 127-128, 142, 192; pensamiento secular y, 248-249; precristiana, 277-278; protestante, 296, 299-302, 305-309, 383; puritanismo y, 163; redentora, 132; del Renacimiento, 291; revelación en la, 141; Revolución Científica y, 321-322, 329; sofiánica, 556; de Tomás de Aquino, 234-238, 244-247; la Virgen María en la, 215-216, 218
Teología platónica (Ficino), 275, 296
Teosofía, 469, 606

Teresa de Ávila (1515-1582), 292, 313, 600
Termodinámica, segunda ley de la, 412, 605
Tertuliano (*c.* 160-*c.* 230), 205
Tetzel, 297
Thoreau, Henry David (1817-1862), 461, 605
Tiempo: continuo de espacio y, 448; fin de los tiempos, 177, 180; noción de, 425, 432-433; quiebra de la categoría de, 476; reloj y relación con el, 287-288 ritmos del, 80
Tierra: en astrología, 373-374; como centro del universo, *véase* Universo geocéntrico; en la cosmología moderna, 363, 416-417; gravedad de la, 341-342; magnetismo de la, 333, 373; móvil, 116-117, 259 y n. 7, 281, 317-319, 322-324, 328-330, 332, 335-341, 343, 358, 367, 373, 374 n. 9, 377
Tillich, Paul (1886-1965), 610
Timeo (Platón), 34, 37, 80, 116 n. 1, 148, 227, 276
Tiresias, 151
Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.), 126, 269, 594
Tocqueville, Alexis de (1805-1859), 605
Tolstoi, León (1828-1910), 470, 606, 607
Tomás de Aquino (1225-1274), 163 n. 9, 232-250 y nn. 4, 5 y 6, 258-261, 263-265, 267-268, 282, 302, 320, 377, 381, 438, 528, 551, 553, 598; astrología y, 251; empirismo de, 245, 427; epistemología de, 237-238, 241-242, 438; escolasticismo y, 272-273, 377, 381; misticismo y, 247 n. 6, 255-256; naturalismo de, 235-236, 239-242; Ockham y, 261-268; ontología de, 238-240; racionalismo de, 245-247; secularismo y, 248-250
Torre de Babel, 134
Totalitarismo, 491, 505, 538
Totalización, 504-506
Toynbee, Arnold J. (1889-1975), 483, 517 y n. 9, 609
Tragedia griega, 42, 51, 52 n. 5, 592
Transposición genética, teoría de la, 510
Transustanciación, doctrina de la, 300, 330
Trauma del nacimiento, 534-536
Treichler, Paula, 513
Trento, Concilio de, 303, 600
Trinidad, 132, 150, 153, 162, 206; herejías y, 321
Triunfo de la Iglesia, El (Rafael), 291, 599

Tucídides (*c.* 460-*c.* 400 a.C.), 51, 593
Tudor, 296
Turcos, 287; invasión de Constantinopla por los, 272, 599
Turing, Alan (1912-1954), 609
Twain, Mark (1835-1910), 606

Ulises (*u* Odiseo), 41 y n. 2, 204, 219, 516
Última cena, La (Leonardo), 294, 599
Unamuno, Miguel de (1864-1936), 607
Unidad de opuestos cósmicos, 75
Universales: Aristóteles sobre los, 87-88; controversia medieval sobre los, 226 n. 1, 243-245; Escoto sobre los, 261; en la mentalidad posmoderna, 511; en la mitología griega, 40-42; Ockham sobre los, 260-263, 267; en el platonismo, 29-30, 67; socráticos, 65, 68; Tomás de Aquino sobre los, 238, 242-244; Wittgenstein sobre los, 511
Universalismo: cristiano, 140-141, 152, 163, 387; secular, 405
Universidades: filosofía del s. XX en las, 528; medievales, 229-233, 249-250, 258, 267, 273-274, 280, 282, 597; del Renacimiento, 287; Revolución Científica y las, 319, 330, 334, 368
Universo geocéntrico, 82, 97-98, 117, 253, 281, 315, 317-318, 321-322, 325 n. 1, 329-330, 336-337, 358, 363, 373, 410, 551, 594
Uno, lo, 35, 122-124, 144-146, 149, 172 n. 10, 236, 241, 274, 536
Urano, 26, 153, 603
Urbanización, 456-457
Urbano II, papa (*c.* 1035-1099), 597
Urbino, 289
Ussher, James, arzobispo (1581-1656), 415
Utilitarismo, 397
Utopía, 366, 406, 462

Valeriano (*fl. c.* 230-260), 596
Valla, Lorenzo (1407-1457), 415, 599
Valores: cristianos, 197, 221, 401; escepticismo sofista respecto de los, 56-57; griegos, 26, 29, 40, 57; platónicos, 73; posmodernos, 504
Van Gogh, Vincent (1853-1890), 606

Vasari, Giorgio (1511-1574), 600
Vaticano, 277, 291, 293, 304, 329
Venecia, 289
Venus (diosa), 278-279
Venus (planeta), 82, 116, 251, 318, 327-328
Verdad, Aristóteles sobre la, 93-94; arquetipo de la, 70-72; búsqueda socrática de la, 58-69; científica, 357-358, 452-453, 455-456; en el cristianismo, 144-145, 147, 149, 153-159, 161-163, 204, 211, 218, 220, 226-227, 231-232, 248-249, 383; Descartes sobre la, 350-351; en la dialéctica hegeliana, 478-480, 482; en la educación, 72; evidente, 356; heredada, 504; humanamente accesible, 104-105; en el humanismo, 277-278; matemática, 430-431; Ockham sobre la, 264-266, 268; en la perspectiva participativa, 545-546; en el protestantismo, 302-303, 305, 307-309; de la razón pura, 425-426; en el Romanticismo, 462-464, 466-467, 472-473; Tomás de Aquino sobre la, 234-235, 242-246; visión de los escépticos sobre la, 113-114; visión de la Ilustración sobre la, 420; visión posmoderna sobre la, 498-500, 502-503, 506, 515; visión sofista sobre la, 52-56
Vergerio, Pier Paolo, 598
Verrocchio, Andrea del (1435-1488), 296
Vesalio, Andreas (1514-1564), 600
Vía Láctea, 327-328, 416
Vico, Giambattista (1668-1744), 415, 465, 602
Victoriana, moralidad, 397, 400-401
Virgen María, *véase* María, madre de Jesús
Virgen de las rocas, La (Leonardo), 294, 599
Virgilio (70-19 a.C.), 126, 269, 271, 542-543, 594
Virtud, 28-29; Aristóteles sobre la, 101; cristiana, 159, 215; devoción estoica de la, 112-113; Platón sobre la, 71, 100-101; Sócrates sobre la, 61, 65
Vlastos, Gregory (1907-1991), 74 n. 7
Voltaire (1694-1778), 314, 343, 359, 389, 393, 395, 415, 420, 602, 603
Voluntad, noción romántica de, 465-467
Voogd, Stephanie de, 514

Wagner, Richard (1813-1883), 606

Wallace, Alfred Russel (1823-1913), 364 n. 5, 606
Watson, James D. (1928-), 610
Watson, John B. (1878-1958), 417, 608
Watts, Alan (1915-1973), 610
Weber, Max (1864-1920), 442, 518 y n. 11, 525, 529, 607, 608
Wegener, Alfred (1880-1930), 607
Weltanschauung, 473, 476, 486, 507
Wesley, John (1703-1791), 602
White, Lynn, Jr. (1907-1987), 611
Whitehead, Alfred North (1861-1947), 483, 526 n. 2, 607, 608
Whitman, Walt (1819-1892), 461, 605
Whorf, Benjamin Lee (1897-1941), 502
Whyte, Lancelot Law (1896-1972), 542
Wiener, Norbert (1894-1964), 609
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1848-1931), 38 n. 1
Wilberforce, Samuel, obispo (1805-1873), 386-387, 606
Wilde, Oscar (1854-1900), 607
Wilson, Edward O. (1929-), 612
Winckelmann, Johann (1717-1768), 603
Winnicott, D. W. (1896-1971), 538
Wittgenstein, Ludwig (1889-1951), 442, 445, 455 n. 4, 483, 501-502, 511, 525, 608, 610
Wolfe, Susan J., 513
Wolff, Christian (1679-1754), 359, 429
Wolfram von Eschenbach (*c.* 1170-*c.* 1220), 597
Wollstonecraft, Mary (1759-1797), 462, 604
Woolf, Virginia (1882-1941), 470, 608-609
Wordsworth, William (1770-1850), 461, 463, 474-475, 604
Wren, Christopher (1632-1723), 374 n. 8
Wright, Orville (1871-1948), 607
Wright, Wilbur (1867-1912), 607
Wundt, Wilhelm (1832-1920), 606
Wycliffe, John (*c.* 1328-1384), 257, 598

Yahvé, 121 n. 2, 135 y n. 1, 169-170, 184-185, 190, 216 y nn. 16 y 17
Yeats, William Butler (1865-1939), 472, 516, 608
Yo, 413, 530, 532; trascendental, 442-443

Zaratustra, 519
Zeitgeist, 304, 507
Zelotes, 140
Zenón de Citio (*c.* 335-*c.* 263 a.C.), 112, 593
Zenón de Elea (*c.* 490-*c.* 430 a.C.), 49
Zeus, 26, 36-39, 41, 51, 52 n. 5, 121 n. 2, 151, 153
Zoroastrismo, 154, 184, 190, 274
Zweig, George (1937-), 611
Zwinglio, Ulrich (1484-1531), 295, 302, 392

ESTA PRIMERA EDICIÓN DE *LA PASIÓN DE LA MENTE OCCIDENTAL*, DE RICHARD TARNAS,
SE ACABÓ DE IMPRIMIR EN CAPELLADES,
EN LA IMPRENTA ROMANYÀ VALLS
EN ABRIL DE 2008

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Memoria mundi

«La pasión de la mente occidental» es un amplio recorrido a través de las ideas centrales que han moldeado la evolución del pensamiento en Occidente. Con una claridad y amplitud de miras que han hecho que este libro sea un best seller en Estados Unidos y lectura obligatoria en no pocas universidades norteamericanas, Tarnas realiza una síntesis completa de toda la cosmovisión occidental, desde el antiguo legado de los griegos hasta la época helenística; desde la aparición del cristianismo y el desarrollo de la escolástica medieval al renacimiento de la cultura clásica; desde la revolución científica y filosófica de la era moderna, con todo su brillante dinamismo crítico en continua transformación, hasta la mentalidad posmoderna. A través de la filosofía, la religión, la psicología y la ciencia, Tarnas va desvelando el largo desarrollo de esta prometeica pasión del hombre occidental (y sus sucesivas crisis) mediante un sólido y coherente tratado del pensamiento occidental.

Hegel dijo que una civilización no puede tomar conciencia de sí misma hasta que no ha madurado lo suficiente como para aproximarse a su muerte. En su epílogo, Tarnas nos habla del fin del hombre moderno, y aboga por nuevos valores: la reintegración de lo «femenino» y el redescubrimiento empático del misterio de la naturaleza y el universo.

«La más lúcida y concisa introducción que he leído sobre las grandes líneas del pensamiento occidental que cualquier estudiante debería saber. Su estilo es elegante y transporta al lector con el ímpetu de una novela...»

Joseph Campbell

Richard Tarnas es historiador de la cultura y profesor de Filosofía y Psicología en el California Institute of Integral Studies (CIIS) de San Francisco, así como fundador y director del programa de Filosofía, Cosmología y Conciencia. Graduado cum laude por la Universidad de Harvard en Historia de la cultura y Psicología en 1972, se doctoró en 1976 en el Instituto Saybrook. De 1980 a 1990 escribió «The Passion of the Western Mind» (1991) que se convirtió en un éxito en Estados Unidos, y, tras treinta años de estudio de los tránsitos planetarios, su siguiente libro, «Cosmos and Psyche» (2006), ambos publicados en Atalanta.

ISBN 849357631-X
9788493576318

BY NC SA

www.atalantaweb.com